

Théologiens et mission de l'Église

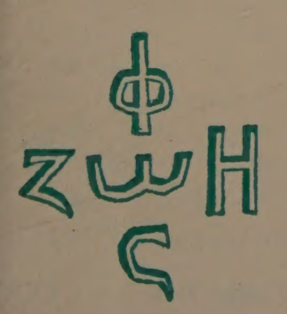
R. GEREST, M.-D. CHENU, P.-R. CREN
Au cours de l'histoire de l'Église

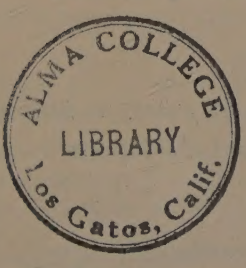
Mgr M. MAZIERS
Le pasteur et les théologiens

C. DUQUOC
Le théologien et sa mission

J. DOURNES
Naissance d'une théologie

H. SCHUESSLER
Dans le protestantisme





71

Sommaire complet à l'intérieur

v.14
1965

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XIV — Janvier-Février 1965 — N° 71

Mission de la théologie

On connaît le mot de Kierkegaard imaginant, au jugement dernier, Notre-Seigneur en face d'un professeur de théologie : « As-tu cherché d'abord le Royaume de Dieu ? ». « Non, répond le professeur embarrassé, mais chercher d'abord le Royaume de Dieu, *je sais le dire en sept langues, et peut-être même un peu plus ».*

Il y eut au cours de l'histoire de l'Eglise, il y a encore parfois aujourd'hui, de la part des théologiens, une ignorance inquiétante des véritables valeurs évangéliques comme des exigences les plus légitimes de la pastorale. Il y eut et il y a encore, de la part des pasteurs, une méconnaissance du rôle nécessaire des théologiens.

Le deuxième Concile du Vatican a fait prendre conscience à beaucoup qu'il n'existe pas plus de souci des âmes sans théologie que de théologie coupée de la vie chrétienne. Car c'est bien, comme le dit le titre de notre cahier, pour la réalisation de la mission *apostolique de l'Eglise que le théologien est nécessaire, et pas seulement pour engranger intellectuellement, siècle après siècle, les acquis de la réflexion chrétienne.*

Un Père du Concile, Mgr Maziers, évêque auxiliaire de

Lyon, a bien voulu exprimer ce qu'un pasteur attend du théologien et décrire du même coup les modalités d'une collaboration pratique dans laquelle l'un et l'autre ont à recevoir et à donner.

Suivent trois sondages historiques. Aux premiers siècles de l'Eglise, le P. Gerest voit la naissance de la réflexion au service de la chrétienté militante. Dix siècles plus tard, le P. Chenu montre dans la théologie du Moyen Age, architecture de l'Eglise, à la fois l'heureux effet et la garantie d'une santé de la foi qui vivait consubstantiellement de la vie même de la raison de l'homme. Enfin, au cœur d'un XIX*e siècle qui passe si souvent pour un désert, le P. Cren rencontre deux grands penseurs dont les développements récents de l'histoire chrétienne confirment les profondes intuitions : Möhler et Newman.*

Le théologien du XX*e siècle a, lui aussi, son mot à dire : le P. Duquoc s'efforce de reconnaître la valeur et de fixer les limites de la théologie en montrant qu'elle ne peut se faire que dans une communion constante au devenir de l'Eglise et au mouvement du monde.*

Deux autres contributions apportent un supplément de lumière : le P. Dournes, témoin du Christ au Vietnam et auteur d'un beau livre, Dieu aime les païens, *nous fait assister à la naissance d'une théologie en pays de mission : l'on n'est chrétien, affirme-t-il, que lorsque l'on pense Dieu originalement, singulièrement ; auparavant on se contente d'avoir du christianisme, comme on a des connaissances ou des bonnes manières.*

Un théologien luthérien, le Dr H. Schüssler, montre, à propos de l'accusation souvent portée contre le luthéranisme de constituer une « Eglise de professeurs », quels sont ou quels devraient être, à son avis, les vrais rapports entre théologie et Eglise dans le protestantisme.

Un panorama de disques de « théologiens », un bilan de la troisième session du Concile et une revue des livres terminent ce numéro.

Notre prochain cahier sera consacré au Christ, notre Pâque.

CE QU'UN PASTEUR ATTEND DES THÉOLOGIENS

Telle est la question qui m'a été posée. Les faits lui donnent déjà une réponse éloquente. En ce temps de Concile, le dialogue des Evêques et des théologiens est devenu habituel. C'est pour l'Evêque un moyen indispensable pour travailler au service de l'Eglise. Dialogue confiant dans le respect de la fonction de chacun : le théologien faisant part en toute liberté de son intelligence de tel ou tel aspect du Mystère de la Foi et l'Evêque ayant seul grâce et autorité pour interpréter, juger, décider. Dialogue qui prend des formes diverses : celle d'une consultation personnelle ou celle d'un dialogue institutionnel dans le cadre des Commissions conciliaires ou des Ateliers de travail.

Cette expérience du dialogue entre Evêques et théologiens est une des nombreuses grâces de ce temps de Concile, temps fort de la vie de l'Eglise. Elle ne fait que mettre en évidence ce qui, d'une manière plus discrète, est une dimension habituelle de l'Histoire de l'Eglise. Il suffit, en effet, de la parcourir pour découvrir ce rôle du théologien dans la tradition vivante du Christ qu'est le Mystère de l'Eglise, dans la mise en valeur progressive des richesses de vérité et de grâce que Dieu veut par elle partager avec les hommes. Nous lisons dans la prière d'entrée de la Messe des Docteurs : « Au milieu de l'Eglise, la Sagesse de Dieu lui a ouvert la bouche, le Seigneur l'a rempli de sagesse et d'intelligence ». La liste est longue des Pères de l'Eglise et des Docteurs que Dieu a suscités au milieu de son peuple pour lui donner une intelligence

plus profonde de sa Parole et de l'Histoire dans laquelle Il attendait de lui une réponse.

Mais j'avoue pour ma part avoir pris une conscience plus vive de ce rôle habituel et irremplaçable du théologien dans la vie de l'Eglise, grâce au dialogue conciliaire.

Aussi bien, dans la période post-conciliaire qui s'annonce si importante, les Evêques s'interrogent pour savoir comment une telle collaboration va pouvoir continuer. C'est donc un moment propice et important pour réfléchir à la place du théologien dans l'effort pastoral de l'Eglise.

Les réflexions qui suivent se situent humblement dans cette perspective.

I. LE PASTEUR A BESOIN DU THÉOLOGIEN

Une remarque préliminaire s'impose : le même homme peut être à la fois pasteur et théologien. Il y a de fait des Evêques qui, plus que d'autres, dans l'Histoire de l'Eglise, ont reçu pour le bien de la Communauté tout entière ce charisme d'une intelligence plus profonde du Mystère de la Foi, mais dans beaucoup de cas ce sera par l'intermédiaire d'un échange avec les théologiens que le Pasteur assumera davantage son rôle de docteur de la Foi.

1. *La théologie est intérieure à la démarche de la Foi*

C'est vrai de la Foi de tout fidèle, mais plus vrai encore de la Foi du Pasteur qui a pour mission d'en garantir l'authenticité et de guider le peuple de Dieu dans sa marche vers Lui.

La théologie n'est-elle pas simplement la démarche de la Foi qui désire comprendre ce qu'elle aime, puisqu'elle ne voit pas encore ce qu'elle croit ?

Démarche légitime d'une Foi adulte qui honore Celui qui a daigné se révéler à nous et de la sorte nous révéler à nous-

mêmes. Le vrai moyen d'honorer la Parole de Dieu, c'est de chercher à la comprendre, à s'en nourrir et d'engager dans cette recherche toutes les possibilités de notre intelligence éclairée par la grâce.

Démarche nécessaire ; le Pape Paul VI l'a soulignée très fortement dans son Encyclique *Ecclesiam Suam* au sujet du Mystère de l'Eglise :

> « Nous pensons que c'est aujourd'hui un devoir pour l'Eglise d'approfondir la conscience qu'elle doit avoir d'elle-même, du trésor de vérité dont elle est l'héritière et la gardienne, et de la mission qu'elle doit exercer dans le monde. Même avant de se proposer l'étude de quelque question particulière, et même avant de considérer l'attitude à prendre en face du monde qui l'entoure, l'Eglise doit en ce moment réfléchir sur elle-même pour se confirmer dans la science des desseins divins sur elle-même, pour retrouver plus de lumière, une nouvelle énergie et une plus grande joie dans l'accomplissement de sa propre mission et pour déterminer les meilleurs moyens de rendre plus étroits, efficaces et bienfaisants ses contacts avec l'humanité à qui elle-même appartient, bien qu'elle s'en distingue par des caractères propres, sans confusion possible ».

Démarche d'autant plus nécessaire que le croyant est appelé à rendre compte de sa Foi, comme c'est le cas dans le monde où nous vivons. Les chrétiens vivent, en effet, d'une manière habituelle en contact avec les non-croyants et sont mis souvent en occasion de rendre compte de l'espérance qui est en eux. Plus un chrétien prend conscience de sa responsabilité de témoin dans ce monde qui semble faire écran entre lui et Dieu, plus il éprouve le besoin d'une démarche théologique, d'une formation doctrinale ; c'est une des requêtes importantes des chrétiens de notre temps. Nous devons, certes, nous en réjouir, mais aussi prendre les moyens d'y répondre.

Un telle démarche de la Foi n'est d'ailleurs jamais achevée ; l'appétit de Dieu ne peut que grandir avec la recherche et ne sera pleinement comblé que par la vision. La théologie ne saurait être confondue, comme elle l'est souvent, avec un

temps de préparation au sacerdoce, un temps de scolarité ; comme l'éducation de la Foi chez un jeune ne saurait être confondue avec le temps du catéchisme. Il y a ainsi dans les mentalités des blocages dangereux qui sont la source d'une anémie et quelquefois même de la perte de la Foi. Nous n'avons jamais fini de prendre conscience des richesses du contenu de notre Foi. Paul VI l'a souligné dans son discours de clôture de la troisième session conciliaire, en commentant la Constitution de l'Eglise :

> « Ce que veut le Christ, nous le voulons aussi ; ce qui était, demeure ; ce que l'Eglise a enseigné pendant des siècles, nous l'enseignons également ; ce qui était jusqu'ici simplement vécu, se trouve maintenant exprimé ; ce qui était incertain, est éclairci ; ce qui était médité, discuté et en partie controversé, parvient aujourd'hui à une formulation sereine ».

Il y a au niveau des personnes comme au niveau de l'Eglise une conception statique de l'acte de Foi qui le stérilise. Il doit être au contraire un dialogue habituel et vivant avec Celui qui en a pris l'initiative en se révélant à nous par la médiation de l'Eglise.

Plus que d'autres, à cause des dons reçus, le théologien est un explorateur de ce monde de la Foi. Auprès de celui qui cherche et avec lui n'est-il pas le guide qui permet de faire avec plus de sécurité les ascensions qui nous mettent en face d'horizons plus larges et nous donnent une vue d'ensemble du Dessein de Dieu ? Lorsque celui qui cherche est le guide du troupeau, cette collaboration n'en est que plus importante.

2. *La théologie est intérieure à l'exercice du ministère apostolique*

L'Evêque, comme témoin qualifié de la Parole de Dieu et gardien des vérités de la Foi qui en découlent, a besoin du théologien.

Le travail conciliaire nous a révélé l'exigence d'une telle mission. Nous ne saurions enseigner, en effet, que ce que nous avons reçu par la Tradition vivante de l'Eglise ; il appartient au Magistère dans la lumière de la Foi de se porter garant de

cette fidélité. Le texte, par lequel les Evêques de France présentent à leur peuple la Constitution de l'Eglise, exprime bien la conscience qu'ils ont de cette mission :

> « Au jour le jour, chacun des Evêques du monde a apporté sa part personnelle dans la recherche, maintenant nous nous effaçons tous devant une œuvre qui n'est plus la nôtre : à travers notre unanimité, c'est la Parole de Dieu qui s'exprime seule, la pensée, la volonté du Christ, notre Sauveur et Seigneur, notre Lumière et notre Vie ».

Mais une telle fonction du Magistère exige une connaissance de plus en plus approfondie de la Parole de Dieu et des voies par lesquelles elle parvient jusqu'à nous. Une telle connaissance suppose une mise en œuvre de sciences variées : l'exégèse, la philologie, l'histoire, la philosophie ; et plus ces sciences humaines se perfectionnent dans leurs méthodes, plus elles doivent être mises au service de l'exploration du donné révélé.

Il appartient au théologien de faire l'inventaire fidèle des richesses vécues par l'Eglise tout au cours des siècles pour que le Magistère puisse en être en temps voulu le gardien, l'interprète.

Etant donné les obligations nombreuses auxquelles doit faire face un pasteur dans le monde d'aujourd'hui, il ne peut manifestement répondre à une telle exigence de sa mission que grâce à un travail d'équipe avec les théologiens.

***

L'Evêque a besoin aussi du théologien comme messager et transmetteur des vérités de la Foi en fonction du monde dans lequel il vit, car il est un serviteur que le Christ a placé au milieu des siens pour partager le pain en temps voulu et en abondance.

La mission pastorale de l'Evêque est inséparable de sa mission doctrinale ; nous l'avons davantage compris tout au

cours du travail conciliaire et Jean XXIII l'avait fortement souligné dans son discours d'ouverture :

> « Il faut que cette Doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond à notre époque. En effet, autre est le dépôt lui-même de la Foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre véritable Doctrine et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées en leur conservant toutefois le même sens et la même portée. Il faudra attacher beaucoup d'importance à cette forme et travailler patiemment s'il le faut à son élaboration ; et on devra recourir à une façon de présenter qui correspond mieux à un caractère surtout pastoral ».

Comment présenter le Message du Salut aux hommes d'aujourd'hui, aux hommes de la civilisation technique, aux hommes d'une humanité en marche vers son unité par les moyens de communication sociale, aux hommes du monde ouvrier, aux hommes qui ont faim de culture, de pain et de dignité ? C'est le souci quotidien de l'Evêque, il doit pouvoir compter sur le travail du théologien pour traduire en expressions intelligibles pour l'homme de notre temps, les images, les symboles, les figures, par lesquels nous parvient la Parole de Dieu.

« Qu'ils comprennent et qu'ils parlent la langue de leur temps et qu'ils prennent soin pourtant de ne pas compromettre avec des opinions qui varient et qui passent l'impérissable nouveauté de votre Evangile » : cette prière du Père Paris est d'une brûlante actualité.

II. LE THÉOLOGIEN A BESOIN DU PASTEUR

La vie de Foi, point de départ de toute démarche théologique, c'est la vie d'un peuple rassemblé par l'appel de Dieu, sauvé et conduit par Lui, à travers les événements de l'histoire humaine.

« C'est à l'Eglise », écrit Romano Guardini dans son livre *Vie de Foi,* « non pas à l'individu, qu'est confiée l'existence chrétienne, l'enseignement divin, le Mystère du Christ et le

gouvernement sacré ; comme il lui est conféré la force créatrice capable de transmettre et de propager la Foi. Le rôle de l'Eglise est tout maternel : elle nous porte, elle est le sol qui nous soutient, l'atmosphère dans laquelle nous vivons ; certes, à travers elle c'est Dieu qui opère ; mais par l'intermédiaire de l'Eglise Il donne à l'individu le contenu de la Foi et la force de croire ».

N'est-ce pas cet aspect ecclésial de la vie de Foi qui est mis en lumière dans le deuxième chapitre de la Constitution conciliaire *De ecclesia* consacré au peuple de Dieu ? Il y est dit notamment : « Le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et leur salut séparément, hors de tous liens mutuels, Il a voulu au contraire en faire un peuple qui Le connaîtrait selon la vérité, Le servirait dans la sainteté ».

Lorsqu'il s'est agi au Concile des moyens par lesquels parvenait jusqu'à nous la révélation de Dieu, Son appel, nous avons senti à quel point Ecriture et Tradition n'étaient pas deux canaux parallèles, séparés l'un de l'autre, mais au contraire deux voies qui n'en font qu'une. L'Ecriture est elle-même le fruit d'une Tradition et ne peut être lue avec fruit que dans la lumière d'une Tradition ecclésiale.

Il apparaît donc nettement que le théologien ne peut avoir d'autre laboratoire que l'Eglise dans toutes les manifestations de sa vie, dont le chapitre du peuple de Dieu de la Constitution *De ecclesia* fait un joyeux inventaire.

Le ministère hiérarchique n'a de raison d'être que par rapport au peuple de Dieu, pour son service. La vie pastorale de ceux que le Seigneur a investis de ses pouvoirs et de sa grâce pour le service de son peuple, est un lieu privilégié pour ausculter la vie de l'Eglise, en découvrir les richesses, en comprendre les appels et c'est à cause de cela que l'activité pastorale est, d'une manière privilégiée, un lieu théologique.

C'est en vivant à l'écoute des pasteurs que le théologien est constamment invité à approfondir le contenu de la Foi du peuple de Dieu et à l'exprimer d'une manière intelligible pour le monde dans lequel nous marchons.

Il convient d'abord de constater que tout acte pastoral, même celui qui s'en défend ou qui l'ignore, a un contenu théologique. Souvent, c'est la pauvreté du contenu théologique qui explique la pauvreté de l'acte pastoral, quelquefois même c'est le mauvais contenu théologique qui en explique la déviation.

Dans les réticences et les débats que provoque la Réforme liturgique comment ne pas être frappé dans certaines attitudes du caractère trop partiel d'une théologie de l'Eucharistie dont elles témoignent ?

De toute évidence, les questions que se posent les pasteurs pour le service du peuple de Dieu et pour l'évangélisation font constamment appel au théologien et le théologien donne au pasteur une conscience plus éclairée de son travail. Il ne saurait y avoir un vrai progrès pastoral sans progrès théologique et de vrai progrès théologique sans une attention très grande à la vie des pasteurs et aux questions qu'ils se posent.

L'histoire des cinquante dernières années en est d'ailleurs comme toute l'Histoire de l'Eglise la vivante illustration.

Ne peut-on pas dire que les débats du Concile sont le point d'arrivée de toutes les questions que se sont posées les pasteurs dans l'exercice de leur ministère et dans la découverte d'un monde nouveau dans ses structures et sa mentalité ? C'est la prise de conscience salutaire qui s'est faite de la séparation douloureuse entre la Foi et la vie des hommes d'aujourd'hui, entre l'Eglise et le monde, qui a provoqué l'interrogation du Concile sur le contenu du Mystère de l'Eglise et sur sa Mission dans le monde.

Cette prise de conscience, elle s'est faite dans le cœur des laïcs, des prêtres, avant de provoquer la recherche théologique, et celle-ci en a été stimulée, renouvelée.

⁂

Le ministère hiérarchique est non seulement un stimulant pour l'approfondissement de la Foi, mais il est aussi la garantie de la conformité de cette recherche avec le dépôt révélé qui est la règle de la Foi.

Il appartient en effet aux Evêques qui ont reçu mission d'enseigner, de « transmettre sans l'affaiblir ni l'altérer la doctrine catholique qui, malgré les difficultés et les oppositions, est devenue le patrimoine commun des hommes » : ce sont les termes par lesquels Jean XXIII traçait la route, dans son discours d'ouverture, au vingt et unième Concile œcuménique ; et il ajoutait : « Cependant, ce précieux trésor, nous ne devons pas simplement le garder, comme si nous n'étions que préoccupés du passé, mais nous devons nous mettre joyeusement, sans crainte, au travail qu'exige notre époque en poursuivant la route sur laquelle l'Eglise marche depuis près de vingt siècles ».

Cette vigilance doctrinale du Magistère et sa mission d'évangélisation qui sont inséparables, doivent permettre à la recherche théologique de se faire dans un climat de confiance et de sécurité : « Le théologien, dit le Père Chenu dans le livre consacré à *L'Evêque dans l'Eglise du Christ,* se tient dans le donné révélé, tel qu'il lui est fourni par les organes appropriés de la Révélation, dans la médiation authentique de l'Eglise (sur quoi nous allons voir s'établir un premier rapport des théologiens à l'Episcopat, un rapport de docilité). Ce n'est pas là seulement une condition juridique de l'orthodoxie, mais une loi vitale de l'esprit dans sa foi au mystère. A la lettre, le théologien vit de cette communion à la Parole conservée, énoncée, proposée par l'Eglise. Hors de quoi, sa sève intelligible se tarit, et à la limite, son intellect tourne à vide ».

Cette docilité du théologien ne nuit pas à la liberté de sa recherche et aux conditions objectives de travail qu'elle nécessite ; mais elle situe cette recherche dans son vrai contexte et permet au chercheur de travailler avec plus de confiance et d'audace au service du bien commun de l'Eglise.

III. CONDITIONS PRATIQUES D'UNE COLLABORATION

Il y a beaucoup à faire pour que la théologie n'apparaisse pas comme une discipline de luxe, réservée à une aristocratie intellectuelle, donnant l'impression d'être coupée des problèmes de vie dans lesquels, chaque jour, prêtres et laïcs ont à se frayer un chemin vers Dieu.

Un échange occasionnel par manière de consultation en cas de difficultés morales ou doctrinales ne suffit pas ; il faut viser à un échange habituel.

Un échange par le moyen des livres et des revues, quoique très important, ne remplacera jamais totalement une recherche par la conversation.

Depuis plusieurs années, j'ai eu l'occasion d'expérimenter au sein du Secrétariat National de la Pastorale d'Ensemble ce bienfait d'un dialogue habituel entre théologiens et pasteurs engagés ensemble dans la réflexion d'une pastorale diocésaine, et comment ne pas souhaiter son extension ?

Un tel dialogue devrait s'instaurer au niveau des évêques, des prêtres et des laïcs.

1. *Au niveau des Evêques*

L'expérience du dialogue conciliaire nous prépare au dialogue postconciliaire. Les liens d'amitié qui se sont noués entre Evêques et théologiens dans le travail en commun continueront de porter du fruit. Le dialogue sera probablement facilité par les nouvelles structures de travail que vient de se donner l'Episcopat Français et les problèmes qui nécessiteront une recherche en commun ne manqueront pas.

2. *Au niveau des prêtres*

Le terrain est loin d'être vierge ! Depuis plusieurs années, le dialogue entre théologiens et pasteurs s'est établi à l'occasion de l'année pastorale des Jeunes Prêtres, des mois sacerdotaux ou des nombreuses sessions organisées par les différents Mouvements.

Mais il faudrait pouvoir aller jusqu'à la participation du théologien au travail habituel d'une équipe sacerdotale. Beaucoup d'équipes animées d'un grand souffle apostolique, soit dans le cadre des secteurs urbains ou ruraux, soit dans les Commissions pastorales, ne vont pas assez loin dans la réflexion et la découverte des vues de Dieu parce qu'il manque au milieu d'eux le prêtre qui sache faire le lien entre ce qu'ils vivent et le Mystère de la Foi. Il en résulte souvent un découragement par manque d'enracinement du travail pastoral dans le travail de Dieu.

3. *Au niveau des laïcs*

L'attente n'est pas moins grande ! Au fur et à mesure qu'ils découvrent leur rôle dans l'Eglise, l'appétit de leur intelligence de la Foi ne peut que grandir. De plus en plus se pose le problème d'une catéchèse des adultes, en rapport avec ce besoin. Les discussions préliminaires autour du schéma treize sur « l'Eglise et le Monde » ont révélé tout à la fois l'urgence et la difficulté d'une lecture chrétienne des problèmes posés quotidiennement aux laïcs dans la construction du monde. Nous sommes loin d'avoir encore l'équipement pastoral pour un tel travail.



Tous ces appels à une intelligence plus grande de la Foi dans le monde d'aujourd'hui posent des questions à toutes les institutions d'Eglise dont la mission est davantage orientée vers le travail théologique : grands séminaires, facultés catholiques, centres de recherche des Instituts religieux.

Tous ces centres de recherche intellectuelle n'ont-ils pas à s'interroger sur le lien à établir avec la recherche pastorale ?

En se posant la même question, certains Ordres religieux ne trouveront-ils pas une insertion plus vraie, comme aussi plus exigeante, dans l'effort du Clergé diocésain ?

Autant de questions posées, auxquelles le travail post-conciliaire suscitera des réponses.

Mais ce travail ne sera fécond et préservé des déviations, comme aussi des disputes stériles et paralysantes, que s'il se fait en liaison étroite avec les Evêques qui ont reçu mission et grâce pour veiller à l'intégrité du Message et à son annonce dans le monde d'aujourd'hui.

Monseigneur MAZIERS

NAISSANCE DE LA THÉOLOGIE AU SERVICE DE L'ÉGLISE MILITANTE DES IIe ET IIIe SIÈCLES

Notes de lecture d'Eusèbe de Césarée

De saint Jérôme à nos jours, les historiens de l'Eglise primitive puisent abondance de renseignements dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée, guide presque unique, collectionneur incomparable de documents. Souvent ils se vengent des services rendus en dénonçant les défauts de l'érudit. Il est bien entendu que l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* manque de sens critique. Il croit en l'authenticité des lettres échangées entre Jésus et le roi Abgar, conservées aux archives d'Edesse ; il a vu des portraits sur modèle du Christ et des Apôtres et une statue figurant la guérison de l'hémorroïsse. On dit de plus qu'Eusèbe manque d'intelligence. Il ne saisit pas la vraie portée des écrits hérétiques ou orthodoxes dont il parle abondamment. Il ne donne pas de réponse au chercheur d'aujourd'hui qui s'interroge sur les origines des institutions ecclésiastiques[1].

Tout cela est vrai. Eusèbe cependant mérite bien son titre de « père » de l'histoire ecclésiastique. Cet homme du IVe siècle avait le sens des problèmes divers qui avaient agité les chrétiens

---

1. Eusèbe, né vers 260, mort en 340, évêque de Césarée, controversiste et polygraphe est surtout connu comme historien et auteur d'une *Histoire ecclésiastique* écrite sans doute en 324 ou peu après. La traduction française courante est celle de Bardy dans la collection « Sources chrétiennes » (quatre volumes ; dans le quatrième, excellente introduction). Sauf indication contraire, toutes nos références renvoient à l'*Histoire ecclésiastique.*

du IIe et du IIIe siècles et des imbrications de ces problèmes : la persécution, les hérésies, la fixation du canon des Ecritures, le dialogue avec la culture et la philosophie helléniques, puis les querelles sur la pénitence et le baptême. Un relief particulier est donné aux grandes figures qui ont profondément marqué la vie de la communauté : Irénée, Origène, Denis d'Alexandrie. L'admiration d'Eusèbe était fort bien placée et n'est pas celle d'un sot. Sa présentation synthétique sacrifie peu à l'anecdote et à l'insignifiance.

La naissance des lettres chrétiennes, et donc de la théologie, fut un des centres d'intérêt principaux de cet observateur du passé. On sait qu'il écrivit une *Apologie* d'Origène, perdue pour nous, où certainement la christologie du grand alexandrin était défendue, moins pour elle-même qu'en raison des compromissions arianisantes d'Eusèbe. D'autres œuvres de lui, sans retenir longuement l'attention des patrologues, montrent qu'il n'était pas un profane en matière doctrinale[2].

Ici nous ne voulons faire état que de l'*Histoire ecclésiastique*. A première vue, elle intéresse peu une étude sur la naissance de la théologie, Eusèbe ne donnant sur les auteurs chrétiens que de brèves indications biographiques, un catalogue d'ouvrages et quelques citations. Encore ces dernières ne sont-elles pas choisies de manière à nous mettre en contact

---

2. Eusèbe est un des tout premiers à employer le mot « théologie » au sens d'un discours chrétien sur Dieu. Ce terme, rare chez les auteurs païens, est employé par les chrétiens du IIe siècle pour désigner les œuvres mythologiques des païens. Clément d'Alexandrie et Origène le réfèrent aux spéculations sur la divinité et sont les premiers à mettre en correspondance ou à opposer la théologie des païens avec la « vraie théologie des chrétiens ». Eusèbe ne connaît de *theologia* que chez les chrétiens ; mais le vocable ne désigne pas toujours ce que nous appelons théologie (I, 1, 7 et II, prol. : il désigne le sens de la divinité du Sauveur ; X, 3, 3 et X, 4, 70 : il désigne le culte terrestre ou céleste de l'Eglise). Par contre, dans son *de theologia ecclesiastica* de 337, notre auteur salue en Jean le modèle du théologien. Il va de soi que dans cet article, nous ne nous attachons pas au mot théologie chez Eusèbe, mais à sa description des premiers écrits réflexifs chrétiens.

avec le génie et les pensées propres des écrivains. A nous en tenir à l'*Histoire ecclésiastique,* nous ne pourrions même pas dessiner les grandes lignes de la réflexion chrétienne en ses débuts aux IIe et IIIe siècles. Par contre, nous y pouvons saisir le milieu, les facteurs immédiats, les préoccupations ecclésiastiques surtout, qui ont conduit les auteurs à écrire et à théologiser. Autrement dit, la synthèse historique d'Eusèbe reste le lieu privilégié d'où l'on peut saisir combien la pensée chrétienne en ses premiers développements fut un service de la communauté et de sa mission.

I. CHARGE PASTORALE DE L'ÉVÊQUE ET THÉOLOGIE

L'idée de succession apostolique fournit à l'*Histoire* d'Eusèbe son ossature : sa chronologie s'établit par le nom des empereurs, combiné avec celui des évêques des grands sièges : Rome, Alexandrie, Antioche, Jérusalem[3]. L'« épiscope » est volontiers présenté, exerçant les fonctions d'Apôtre. En cela, dit-on, Eusèbe, reflète plus un schème théologique (celui de Clément de Rome et d'Irénée) que des souvenirs historiques précis. Assurément le tableau des activités « de ceux qui occupèrent le premier rang dans la succession des apôtres » (III, 37) ne contient que de vagues généralités : « Disciples magnifiques de tels hommes, (ces successeurs) édifiaient sur le fondement des églises que les Apôtres avaient commencé à établir en tout lieu ; ils accroissaient de plus en plus la prédication et semaient les semences salutaires du royaume des cieux sur l'étendue du monde habité ».

Par contre, Eusèbe avance sur documents lorsqu'il nous présente dans le détail les soucis et les œuvres des évêques du IIe siècle qui ont laissé un nom : Ignace, Clément, Polycarpe,

3. Eusèbe se propose de nommer tous les évêques des quatre grands sièges et, en plus, ceux qui, établis ailleurs, ont joué un grand rôle par leurs écrits.

puis Irénée, Denys de Corinthe, Sérapion et Théophile[4]. Par l'exemple de ces pasteurs, nous comprenons ce qu'Eusèbe a voulu dire dans le texte cité plus haut : « Ils accroissaient de plus en plus la prédication » : ils la répandaient sur toute la terre, et aussi lui donnaient de nouvelles applications et de nouvelles résonances. Les fidèles doivent être nourris de la Parole, et la Parole ne peut être pure et neutre répétition de celle des Apôtres : elle doit se proportionner aux besoins immédiats des auditeurs et au progrès de leur foi. Ainsi Ignace « affermissait les églises par ses entretiens » (III, 36, 4). Denys donnait à ses correspondants du Pont « des explications de l'Ecriture », des conseils sur le mariage et la continence ainsi que sur l'attitude envers les pécheurs repentants (IV, 23, 6). Ses collègues dans l'épiscopat ne possédaient pas tous sa pénétration de la Parole et se montraient incapables de satisfaire tous les besoins spirituels de leur troupeau. Mais ceci justement est regardé comme une déficience, ainsi qu'en témoigne une lettre d'humbles remerciements de Pinytos, évêque de Knosos, à Denys : « Il l'exhorta à donner encore une nourriture plus solide, dans des écrits plus parfaits, au peuple sous-alimenté qu'il dirigeait, de peur qu'à la fin ses fidèles, nourris de paroles semblables à du lait, ne s'aperçoivent pas qu'ils vieillissent dans une conduite de petits enfants » (IV, 23, 8).

Les évêques du IIe siècle considéraient donc comme le propre de leur office d'exhorter, de conseiller, plus encore d'expliquer et approfondir l'Ecriture (V, 27, 4 ; VI, 19, 17 et 18). On ne saurait pour autant les appeler théologiens ; et ce nom n'est effectivement donné ni à Ignace, ni à Polycarpe, ni à Denys. Mais que conseils et « exégèses » se multiplient, et une méthode ne tardera pas à s'élaborer pour se mettre face à la Parole de Dieu et l'appréhender, une vue chrétienne

4. Ignace d'Antioche († vers 112) : III, 36 ; Denys de Corinthe (vers 170, connu surtout par Eusèbe) : IV, 23 ; Théophile d'Antioche : IV, 20 et 24 ; Méliton de Sardes († fin du IIe siècle) : IV, 26 ; Polycarpe de Smyrne († 156) : III, 36, 13 et IV, 14 ; Irénée de Lyon († premières années du IIIe siècle) : V, 4 ; V, 8 ; V, 20 ; V, 26; Sérapion d'Antioche : VI, 12.

du monde se dessinera, personnelle et objectivable. L'accomplissement des devoirs pastoraux conduit au « discours sur Dieu » ; Ignace prépare Irénée.

Mettre en garde contre les hérésies, « écarter des brebis du Christ » les semeurs d'ivraie fait aussi partie de la charge épiscopale (III, 36, 4 ; IV, 24, 1). Or, plus encore que le souci immédiat du troupeau et de sa croissance dans la foi, cette défense de l'orthodoxie fut à l'origine de l'effort théologique. Ainsi qu'on s'en est vite aperçu : « Il faut qu'il y ait des hérésies », pour que l'Eglise pénètre plus à fond le Mystère dont elle garde la présence. Eusèbe, qui parle si longuement de la lutte des grands évêques contre les hérésiarques, connaît cet aspect positif du conflit. Bien qu'il mésestime l'intelligence des Gnostiques, de Marcion, de Théodote et de Manès[5], il voit dans leur réfutation par les catholiques un enrichissement pour la communauté. « Les hommes ecclésiastiques qui luttèrent pour la vérité avec une grande éloquence » ont donné à l'Eglise et à son enseignement un « éclat se projetant sur la race entière des Grecs et des Barbares » (IV, 7, 4 et 13). Lorsque Denys d'Alexandrie hésite à entreprendre l'étude des ouvrages hérétiques, il s'entend encourager par une voix mystérieuse et comprend qu'il doit se conduire en « changeur avisé » (VII, 7, 3)[6].

Denys et les autres défenseurs de l'orthodoxie sont évidemment pour Eusèbe des esprits éminents. Mais comment ont-ils appliqué leur intelligence aux querelles de leur temps ? L'*Histoire ecclésiastique* l'explique trop peu à notre gré. La

5. Cf. III, 32, 7 (origine de la gnose) ; IV, 7 (magie et mythes monstrueux dans la gnose) ; 7, 13 (caducité des hérésies) ; V, 17 et 18-19 (montanisme) ; V, 28 (adoptianisme de Théodote, mauvais fruit de fréquentations profanes) ; VII, 7, 1 (horreur de Denys d'Alexandrie pour les hérésies, augmentant avec l'étude qu'il en fait); VII, 27 (Paul de Samosate pense du Christ des choses terre-à-terre) ; VII, 31 (Manès, démoniaque et sans originalité).

6. Cette invitation est tirée des *Agrapha* (paroles apocryphes) du Seigneur. Eusèbe lui donne le sens : prenez la science des hérétiques et changez-la en science du salut.

notice sur Théophile suggère une réfutation de l'adversaire par des objections précises (IV, 24). Nous voyons Rhodon confondre le marcionisme par l'histoire de ses variations (V, 13, 1). Et le montanisme semble réduit à rien, quand on a, comme Apollinaire, exposé les excès de la secte (V, 16). Cette méthode toute négative, cette polémique *ad hominem*, il faut le dire, ne nous satisfait guère et ne constitue à nos yeux aucun avancement de la théologie. Heureusement les évêques défenseurs de la foi ont su aussi faire positivement ressortir la vérité des positions catholiques. Eusèbe les en loue ; mais semble plus d'une fois réduire leur rôle à un pur rappel des Ecritures, des symboles et de la « tradition apostolique » (III, 36, 4 ; IV, 21 ; V, 20, 6 et 7). Ignace et Irénée n'auraient-ils été pour les chrétiens de leur temps qu'une bonne mémoire ? Assurément cette mémoire exacte, ils voulurent l'être : que l'on songe à la place de l'argument de tradition chez Clément et Irénée[7]. Mais ils surent être plus ; et c'est bien à un progrès dans la pénétration lumineuse du Mystère qu'Eusèbe fait penser dans le passage plus haut cité où il parle de « cet éclat de la vérité qui va augmentant et grandissant » (IV, 7, 13).

A vrai dire, il y avait pour les pères du IIe siècle, comme pour Eusèbe, continuité entre garder la foi dans sa pureté et en faire éclater davantage la lumière. Face aux imaginations et constructions spéculatives des hérétiques qui se targuaient de rendre le Christ plus sage et plus salutaire, ils découvraient combien le vrai Christ, celui de la « tradition apostolique », avait de force pour illuminer et pour sauver. Le mystère

---

7. Cf. *Adv. Haereses*, III, 4, 1 : « Puisque nos preuves sont d'un tel poids, il ne faut donc pas chercher ailleurs la vérité qu'il est facile de puiser dans l'Eglise, car les Apôtres, comme en un riche cellier, ont déposé en elle toute la vérité en plénitude, afin que « quiconque le désire puise » en elle « le breuvage de la vie ». Un peu plus loin, à propos des « Barbares » passés au christianisme et modèle d'une foi inculte et pure, Irénée dépeint le bon chrétien se bouchant les oreilles, quand on lui annonce des traditions étrangères aux apôtres. Cette attitude est justement celle de Polycarpe d'après la *Lettre à Florinus* (V, 20, 7).

était saisi plus signifiant et plus nourrissant en sa sobriété que revu et retouché par la sagesse et l'envie des hommes. Prenons un exemple dans l'histoire du temps. Les docètes, pour qui le corps et les souffrances de Jésus n'étaient qu'une apparence, pensaient tenir le Christ vraiment « spirituel ». Contre eux, Ignace montre les vertus du « Christ en chair » : seul, Il a pu « accomplir Passion et Résurrection, nous nourrir de l'Eucharistie et donner sens à ce qu'à notre tour nous accomplissons dans la chair », y compris le martyre et l'activité charitable (cf. *Lettres* d'Ignace : *Trall.*, 10-11, *Smyrn.*, 3 — ce passage est cité par Eusèbe, III, 36, 11 —, *Smyrn.*, 7). En tout ceci, l'évêque d'Antioche reste très près de saint Paul ; sa réfutation du docétisme cependant accroît notre lumière sur le rapport entre le corps du Christ et notre humble et quotidienne existence. Et nous saisissons mieux le total humanisme du christianisme, supérieur à tout spiritualisme.

Dans la même ligne, mais plus hardie et construction achevée, apparaît la christologie d'Irénée. A des hérétiques qui entendaient dépasser la foi par une « gnose » plus parfaite, il oppose une foi ne cessant de s'approfondir en elle-même. L'œuvre d'Irénée apprend à mieux situer au « milieu des temps » l'avènement du Sauveur : Il vient, nouvel Adam, jeunesse redonnée à toute notre race ; Il « récapitule » en Lui toute chose, c'est-à-dire qu'Il répare en sa personne la créature, par Lui modelée, abîmée par le péché, en même temps qu'Il l'inclut en son mystère, comme le membre dans le corps, le chapitre dans le livre entier (cf. *Adv. Haereses*, III, 18 et 21, 10 à 23, 1 ; *Pred. Apost.*, 6 et 31). Répondant aux gnostiques insatisfaits d'un Christ et d'un salut trop liés à l'événement, contemplateur du dessein de Dieu se déroulant dans le temps, Irénée mérite bien d'être nommé le père de la Théologie historique[8]. Avouons qu'Eusèbe nous aide fort peu à découvrir l'évêque de Lyon sous ce jour. Mais sa présentation

---

8. Cf. E. SCHARL, *Recapitulatio Mundi*, Freiburg, 1941 ; J. DANIÉLOU, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'Histoire*, dans *Rech. sc. relig.*, 1947, p. 227.

d'Irénée dans l'*Histoire ecclésiastique* est ce qui nous permet, avec deux ou trois notations autobiographiques de l'*Adversus Haereses* et de la *Lettre à Démétrius,* d'établir le lien entre la théologie naissante et le service de l'Eglise. Que le Christ ait pour les plus humbles du troupeau son plein et lumineux visage tel est le premier souci de l'évêque du IIe siècle. Or ce souci explique les plus belles pages de saint Irénée.

II. LES APOLOGÈTES

Dans son exposé, Eusèbe fait large place aux Apologètes, Justin surtout[9]. Le plus grand nombre d'entre eux furent des laïcs. Ils écrivaient avec forte conscience de servir leurs frères et toute la communauté chrétienne. Cette communauté était précisément à défendre contre les calomnies de la foule, le mépris des élites et d'abord contre les lois persécutrices. Etant très conditionnés par ces considérations immédiates, nos auteurs nous déçoivent souvent par le manque d'ampleur de leur vision. Toutefois, avant de présenter leurs griefs, les apologètes doivent se présenter eux-mêmes. A des empereurs ou à des amis païens, étrangers aux traditions scripturaires et apostoliques, il faut rapidement faire entendre ce qu'est le Christ et cette nouvelle et déconcertante « race » des chrétiens. Par quels mots, par quelles catégories anciennes, et cependant applicables au phénomène récemment apparu, pourra-t-on établir un langage commun au fidèle et à l'infidèle ? Ce problème de transposition, de traduction en un sens large, est une des racines de l'effort théologique.

---

9. Parmi les Apologètes du IIe siècle, Eusèbe connaît Quadratus (III, 1) dont il loue la pénétration (*dianoïa*) ; il nous est par ailleurs inconnu ; Justin (IV, 8 et 9 : on sait qu'il est l'auteur des deux *Apologies* et d'un *Dialogue avec Tryphon,* il meurt martyr autour de 170, après avoir, venu de Palestine, ouvert une école de philosophie à Rome) ; Théophile d'Antioche (IV, 24) dont nous avons déjà parlé comme évêque et qui écrivit trois *Livres à Autolycus* ; Méliton de Sardes (IV, 26, 4 à 14), également évêque, dont nous ne connaissons que de courts fragments ; Miltiade (V, 17, 5). Remarquons que l'*Histoire ecclésiastique* ignore Athénagore et la *Lettre à Diognète.*

Le plus net effort des apologètes du IIe siècle pour établir ce langage commun est la doctrine du Christ-*Logos,* telle qu'on la trouve chez Justin, Athénagore et Théophile. Par elle on laisse entendre aux païens (et même un peu trop à notre gré) que le Fils mystérieux annoncé depuis peu leur est moins inconnu qu'ils ne le pensent. « Nos dogmes sont plus augustes que toute doctrine, dit Justin, parce que nous avons tout le Verbe dans le Christ qui a paru pour nous, corps, verbe et âme. Toutes les vérités que les philosophes et législateurs ont découvertes et expérimentées, ils le doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé partiellement du Verbe. C'est pour n'avoir pas connu tout le Verbe, qui est le Christ, qu'ils se sont souvent contredits eux-mêmes. Ceux qui vécurent avant le Christ, et qui cherchèrent, humainement pour le Verbe, à connaître et à se rendre compte des choses, furent mis en prison comme impies et indiscrets (suit l'exemple de Socrate) (*II Apol.* de Justin, 10)[10]. L'expérience — il s'agit ici d'expérience plus que de vocabulaire — des plus grands esprits de l'antiquité devient prolégomène pour saisir ce que dit saint Jean du *Logos,* « face à Dieu et Dieu », « qui illumine tout homme venant en ce monde ». Dès lors le mystère du Christ devient plus signifiant, non seulement pour le païen, mais pour le chrétien lui-même[11].

Après le Christ, Verbe incarné et pleinement manifesté, sont venus les chrétiens, groupe inassimilable dans la société et tout d'abord inclassable parmi les groupements humains. « Que prétendez-vous être pour avoir droit à exister ? », deman-

---

10. Cf. aussi *I Apol.* 22 ; 24, *Dial. avec Tryphon,* 48 ; 56 ; 60 ; 61 ; 127 ; 129. Pour Justin le *Logos* « étant le premier né de Dieu » se trouve participé, comme en un germe, par tous les esprits créés. Athénagore corrigera Justin en ce qu'il fait du *Logos* « un premier né » : pour lui Dieu est éternellement *logicos* (*Supplique,* 10). Théophile parlera d'un Verbe intérieur dans le sein de Dieu, préexistant à toute manifestation (*A Autolycus,* II, 10).

11. On voit aussi le danger : faire confondre le *Logos* chrétien avec quelque force noétique immanente, ou encore laisser croire qu'on a compris le mystère. Mais la théologie n'a toujours progressé que dans le risque.

dait aux chrétiens le païen du IIe siècle. Les Apologètes eurent conscience de la question ; ils ne donnèrent pas tous la même réponse. Certains présentèrent les nouveaux venus comme la troisième race, succédant à celle des Gentils et des Juifs (Clément d'Alexandrie, Tertullien). D'autres parlèrent d'un peuple, en tout mêlé aux autres peuples, mais obéissant à ses lois « paradoxales » et se découvrant comme la « conscience » des autres (*Epître à Diognète,* Tertullien). Les Apologètes que nous présente Eusèbe situent différemment le christianisme. Pour l'exposer aux païens, ils en font une philosophie. « La philosophie qui est la nôtre, écrit Méliton, a d'abord fleuri chez les Barbares (les Juifs) ; puis elle s'est épanouie dans tes peuples sous le grand règne d'Auguste, ton ancêtre » (IV, 26, 7). Cette assimilation des disciples de Jésus à des disciples d'hommes bien connus donnait à l'échange intellectuel une base. Nous pouvons aussi nous demander s'il ne conduisait pas à l'équivoque, voire à la trahison du christianisme, plutôt qu'à une théologie. Mais cherchons d'abord à savoir ce qu'était la philosophie aux yeux d'Eusèbe.

Pour notre historien, la philosophie est entre autres choses une discipline de l'esprit, que l'on acquiert au mieux à l'école des Grecs. De ce point de vue, il est bon que des chrétiens bien doués s'adonnent à l'étude, voire à l'enseignement de la philosophie, comme au préalable de la grammaire, de la rhétorique et de la géométrie ; ils se rendront par là utiles à l'Eglise et à sa mission auprès des infidèles ; et tant pis si, parmi les frères, les plus « simples » s'effarouchent de cette attention donnée à la culture profane (cf. IV, 17, 1 ; 18, 6, 10 ; V, 21, 2 ; VI, 2, 15 ; VI, 18 ; VI, 19, 11 ; VII, 32). Mais au IIe siècle, la philosophie est vécue tout autrement que comme matière d'enseignement ou objet de recherches purement intellectuelles. Elle est un genre de vie ; pensons à Marc-Aurèle. D'abord on choisit d'être philosophe ; et c'est un choix relativement rare qui attire les sarcasmes du grand nombre. On signifie ce choix par le port d'un vêtement spécial, le « *pallium* des philosophes », qu'adopteront aussi des chrétiens comme Justin, Héraclas et Tertullien. Plus profondé-

ment les philosophes — du moins beaucoup d'entre eux — mènent une existence retirée (sauf pour motif de propagande) et dépouillée : celui qui cherche la sagesse la cherche par tout lui-même et ne s'embarrasse de rien d'autre. Ainsi la philosophie est devenue une certaine façon de se situer dans le monde et sous l'éclairage d'une lumière supérieure qui commande plus de gestes que de pensées. Voilà qui explique que l'attitude du chrétien soit interprétée comme une attitude philosophique. Pour Eusèbe, Origène se conduit en philosophe autant dans son ascèse que par ses études (VI, 3, 13) ; et Narcisse, évêque de Palestine, donne un exemple de « vie philosophique » par sa manière de supporter l'exil et la fuite au désert (VI, 8, 6). On en arrive à ce fait bien surprenant à première vue que le christianisme, qui en ses débuts répugne à se dire religion par crainte d'équivoque, qui n'appelle pas encore théologie sa réflexion sur lui-même, se présente comme philosophie. Il est la « philosophie divine » rayonnant de ce qu'il y a de vénérable, de pur, de libre, de sage, de chaste (IV, 7, 13). Par cette expression, Eusèbe dit tout à la fois l'excellence de la doctrine nouvelle, seule « divine philosophie » et son rattachement à l'histoire des hommes, de leur pensée, de leur culture.

L'apport des Apologètes à la construction d'une théologie chrétienne est donc double. Ils lui ont fourni des bases de réflexion (cf. leur doctrine du *Logos*). Ils lui ont permis de s'approprier les moyens d'investigation et de culture, sans lesquels une réflexion risque de s'enfermer sur elle-même. L'effort des Apologètes en ce sens culmine au IIIe siècle avec Origène (185-253), dont nous allons maintenant parler d'après Eusèbe.

III. ORIGÈNE

Si Irénée semble avoir été conduit à la théologie par devoir et Justin par sa double profession de chrétien et de philosophe, Origène, lui, est conduit par le désir et le plaisir de savoir. Ici, laissons la parole à Eusèbe. Ses pages les plus passionnées — et donc les plus belles — sont pour nous décrire l'enfance du grand alexandrin :

« Pour Origène, même ce qui date de ses langes me paraît digne de mémoire. [Suit un passage sur la soif du martyre chez l'enfant et chez le jeune homme]. Déjà il avait jeté des fondements solides dans les sciences de la foi, en s'exerçant dès son enfance aux divines Ecritures ; il s'y était laborieusement appliqué, et non dans une mesure ordinaire, car son père, non content de le faire passer par le cycle des études, n'avait pas regardé comme accessoire le souci des Ecritures. Avant qu'il donnât ses soins aux études helléniques, il l'avait poussé à s'exercer aux études sacrées, exigeant chaque jour de lui récitations et comptes rendus. Et cela n'était pas désagréable à l'enfant qui, au contraire, y travaillait avec un zèle excessif, de sorte qu'il ne lui suffisait pas de connaître le sens simple et obvie des Ecritures, mais il cherchait déjà, dès ce temps-là, quelque chose de plus, voulant découvrir des vues plus profondes ; il embarrassait même son père en lui demandant ce que voulait indiquer le dessein de l'Ecriture divinement inspirée » (VI, 2, 7-9).

Cette passion à poursuivre « toujours plus outre » la connaissance des Ecritures et du Mystère divin ne se ralentit pas au cours de la vie d'Origène. Elle l'apparente à Clément d'Alexandrie, dont Eusèbe (à tort, peut-être) fait le maître de son jeune héros (VI, 6). De fait, bien des traits du « gnostique chrétien », modèle idéal dépeint par Clément, s'appliquent merveilleusement et comme par avance à Origène : curiosité que l'étude enflamme plus qu'elle n'assouvit, ascèse où l'on voit un moyen de marquer qu'on est tout adonné aux disciplines sacrées, utilisation de la culture et philosophie profane, afin de mieux pénétrer l'Ecriture[12].

Le plaisir de savoir (ou mieux, une sorte de nécessité interne) est au principe de l'œuvre d'Origène. Il n'est cependant pas moins tout au service de l'Eglise que les évêques et apologètes dont nous venons de parler. Tout jeune (il n'a pas

---

12. Il faudrait ici comparer le récit d'Eusèbe (VI, 2 et 3) et les livres VI et VII des *Stromates* (*P. G.*, IX). Cf. nombreuses citations et traductions de ces derniers dans LEBRETON, *La théorie de la connaissance religieuse de Clément d'Alexandrie*, dans *Rech. sc. rel.*, 1928, p. 478 ss. Il nous semble qu'Origène a un sens plus grand que Clément de la spécificité du christianisme par rapport à l'hellénisme.

vingt ans), il abandonne l'enseignement de la grammaire pour devenir maître de catéchèse de l'Eglise d'Alexandrie. A côté de ses catéchumènes, des païens — parmi eux des gens cultivés, des philosophes et pas des premiers venus — suivent ses conférences (VI, 3, 13). De jour, de nuit, il est à la disposition de ses auditeurs (6, 6). Le succès oblige Origène à dédoubler son école en deux sections, « gardant pour lui l'instruction des plus avancés ». « Il [les] introduisait dans les disciplines philosophiques, la géométrie, l'arithmétique et les autres enseignements préparatoires, puis il leur faisait connaître les sectes qui existent chez les philosophes et leur expliquait leurs écrits, les commentait et les examinait en détail, de sorte que chez les Grecs eux-mêmes, cet homme était proclamé un grand philosophe » (18, 3). Ce prestige personnel doit servir à la foi et Origène se rend auprès de l'impératrice, mère de l'empereur Alexandre, Julia Mamaea, pour lui parler des chrétiens (21, 3 et 4 ; cet épisode, que seul Eusèbe nous rapporte, serait à situer autour de l'année 215). Désormais, les païens ne sont plus en droit de mépriser les chrétiens comme gens peu cultivés, et dans son apologie *Contre Celse*, qui date de la fin de sa vie, Origène n'a pas de peine à montrer ce qu'il y a de suranné dans les attaques lancées contre ses coreligionnaires au siècle précédent. Porphyre, il est vrai, prend la relève de Celse, mais il doit avouer qu'il a rencontré en Origène un homme « de formation et de science étendue » (19, 9). Mais le penseur chrétien n'eût pas aimé que l'on considérât cette science comme en dehors de la communauté qu'elle devait illustrer.

Non seulement Origène fut un grand serviteur de l'Eglise, mais il fut un personnage officiel, catéchète et prêtre. A Alexandrie, l'école de catéchèse est sous la dépendance de l'évêque Demetrius, qui, au début (Eusèbe le note à dessein deux fois), encourage le jeune maître. Quand ce dernier se déplace à Rome, en Palestine, en Orient, les évêques l'honorent et le font prêcher dans les assemblées (19, 16 ; 27, 1). Ambroise de Milan lui fournit son secrétariat (19, 1). En 231 seulement, les évêques de Palestine lui confèrent la con-

sécration sacerdotale, couronnement normal d'une vie vouée au service de la communauté. Cette promotion fut cause des démêlés entre Demetrius et Origène et de l'exil temporaire de ce dernier. Eusèbe prend alors bien soin de marquer le caractère tout personnel de l'incident (8, 4 ; 23, 4) et nous montre l'exilé reçu avec affection par l'évêque de Césarée, Firmilien. Torturé durant la persécution de Dèce, Origène termine sa vie avec l'auréole du martyre, qui, on le sait, donnait droit de parler avec une autorité certaine (V, 3, 4).

A plusieurs reprises, Eusèbe nous renseigne sur une curieuse institution de l'Eglise des IIe et IIIe siècles ; je veux dire ces assemblées où le clergé et le peuple s'interrogent sur telle ou telle difficulté doctrinale ou autre surgie dans la région[13]. Denys d'Alexandrie nous donne la description d'une réunion ainsi tenue à Arsinoe, pour juger de l'orthodoxie de l'évêque égyptien Népos : « Je convoquai les prêtres et didascales des frères qui sont dans les villages et, en présence des frères qui le voulaient, je proposai de faire publiquement l'examen de l'ouvrage... Je siégeai avec eux trois jours de suite depuis le matin jusqu'au soir, m'efforçant de corriger ce qui était écrit. Là, j'admirai beaucoup l'équilibre, l'amour pour la vérité, la facilité à suivre un raisonnement, l'intelligence des frères (...). Nous ne dissimulions pas les objections, mais autant que possible nous nous efforcions d'aborder les sujets proposés et de nous en rendre maîtres, sans avoir honte, si la raison le demandait, de changer d'avis et de nous mettre d'accord » (VII, 24, 6 et 7). Origène fut, deux ou trois fois au moins, invité à donner son avis en de telles assemblées, et assez loin d'Alexandrie. Le rôle qu'il y joua met en relief son personnage et le prestige que la science s'est acquise dans l'Eglise au IIIe siècle. Devant les évêques,

---

13. Faut-il voir dans ces assemblées des synodes régionaux, préludes aux conciles œcuméniques ? La présence des laïcs fait difficulté. Pour cette raison on ferait grande différence entre les assemblées anti-montanistes, décrites par Eusèbe (V, 16, 10) et les réunions d'évêques convoquées sous le pape Victor pour régler la question pascale (V, 23, 2) (?)

il interroge les suspects, évêques eux-mêmes, on lui pose des questions comme à un grand oracle et lui-même en met d'autres en débat[14].

Origène pourtant ne se sentait pas suivi avec sympathie par tous ses frères dans son effort de rigueur et de pénétration des réalités de la foi. Nous avons dit l'opposition de l'évêque Demetrius, qu'Eusèbe attribue à la jalousie. Il y eut aussi — il faut le dire — une certaine résistance au grand exégète, venant des simples. Origène devait la ressentir douloureusement lorsqu'il parlait à la foule. Nous lisons, par exemple, dans une de ses homélies, cette apostrophe : « Entre autres défauts, les ignorants ont ce défaut détestable de tenir pour des gens vains et inutiles ceux qui s'appliquent au ministère de la parole et de l'enseignement : ils estiment plus leur propre ignorance que les études et le labeur des maîtres et, changeant la valeur des mots, ils appellent ces exercices du verbiage, tandis que leur ignorance inculte, ils la nomment simplicité »[15]. Les motifs des réticences populaires contre Origène durent être multiples : son exégèse allégorisante devait déplaire (parfois à juste titre) ; par divers recoupements, nous savons que les « simples », dans la querelle trinitaire qui commençait déjà, optaient facilement pour le modalisme, solution aisée à comprendre, tandis que la solution d'Origène, dans la ligne de la théologie du *Logos*, devait pa-

---

14. Ici il faut rapprocher deux passages d'Eusèbe (VI, 33 : intervention d'Origène contre Bérylle et VI, 37 : intervention d'Origène dans la dissension des Arabes) d'une récente découverte : le compte rendu de l'*Entretien d'Origène avec Héraclide* (publié et traduit dans la coll. « Sources chrétiennes »). Il se pourrait bien que cet entretien se confonde avec l'assemblée décrite par Eusèbe (VI, 37).

15. *Homélie*, V, 1 sur le *Ps.* 36 (*P. G.*, XII, 1360) : cf. aussi *Hom. sur Luc*, XXIII, *P. G.*, XIII, 861 et l'*Entretien avec Héraclide*, 12, 15. Par contre dans son *Apolog. contre Celse*, Origène défend la foi des humbles (cf. passage cité dans FLICHE et MARTIN, II, p. 266).

raître trop construite[16]. Eusèbe est au courant de ces attaques contre son héros ; il en voit la cause dans le scandale causé par « la grande science d'Origène dans les disciplines helléniques » (VI, 19, 11). Ces sourdes tensions, dont il ne faut pas exagérer la portée, ne découragent évidemment pas le chercheur ; elles ne l'éloignèrent pas de l'Eglise, qui était encore une Eglise des « simples ». Et, sans perdre beaucoup de temps à se défendre, il invoquait le droit de chacun à progresser dans son initiation à la Lumière[17], et montrait par des exemples (ceux de Pantène, un devancier, et d'Héraclas, un successeur) comment, grâce à la culture, on se mettait à même de rendre service à beaucoup (19, 13). En fait la présence d'Origène dans l'Eglise marque que la théologie — et une théologie hardiment spéculative — y prend droit de cité. Les oppositions qu'il rencontra ne font que rendre plus manifeste sa victoire. Celle-ci éclate après sa mort dans le crédit que Grégoire le thaumaturge et les grands Cappadociens font à son autorité. On sait que dans la suite Origène fut à nouveau attaqué et même discrédité ; mais ces nouveaux conflits n'ont rien à voir avec l'opposition des « simples » qui, dans le fond, se méfiaient tout autant de la théologie spéculative que d'Origène.

La lecture d'Eusèbe nous fait sentir combien la vie d'Origène fit corps avec la vie de l'Eglise de son époque. Ses indica-

16. Au début du IIIe siècle trois orientations se dessinaient pour expliquer les rapports du Père et du Fils : 1. l'adoptianisme qui distinguait fortement Jésus de son Père mais évacuait sa divinité (on le considéra vite comme hérésie) ; 2. le modalisme qui voyait dans le Père Dieu en tant que Créateur envoyant le Fils et dans le Fils Dieu en tant qu'incarné, sans qu'il y eût entre eux une distinction autre que de point de vue. Ce modalisme deviendra l'hérésie sabellienne ; elle sauvait à première vue l'essentiel de la foi, à savoir la divinité du Fils et l'Unité de Dieu ; 3. la théologie du *Logos* qui permettait d'établir une distinction intemporelle en Dieu. Malheureusement Origène parlait quelquefois du *Logos* comme d'un « deuxième Dieu », moindre que le premier. Tertullien, Hippolyte, Origène nous renseignent sur ces luttes.

17. Cf. *Contre Celse*, I, 12 ; *Hom. in Ps.*, 26, 3, *P. G.* XII, 277 ; *In Ezech.*, VI, 6, *P. G.*, XIII, 1378.

tions sont d'autant plus précieuses, qu'impersonnel dans ses écrits, Origène semble détaché de l'histoire.

Caractériser la pensée spéculative du grand alexandrin, exégète et premier auteur d'une dogmatique (le *Peri Archôn*), n'est pas de notre propos et ne peut se faire en quelques lignes. On nous permettra toutefois de conclure en citant le jugement d'un des meilleurs connaisseurs actuels d'Origène : « Origène donne à ses successeurs le souci du texte scripturaire, il instaure l'exégèse néo-testamentaire, il confère du renom au genre homilétique, il expose pour la première fois les grands problèmes de la théologie trinitaire, il découvre certains problèmes de la christologie et de la doctrine de l'Incarnation, il donne des notions qui peuvent servir à l'exposé de la pensée chrétienne en matière d'anthropologie, de cosmologie, d'histoire du salut, d'exégèse, de morale, d'ascèse, de mystique...

Figure attachante, complète, « totale », a-t-on envie de dire pour reprendre sa façon de parler. Il est bien l'alexandrin qui sut parler le langage d'un temps où les systèmes se confrontaient : nous avons retrouvé en lui la philosophie grecque, qu'il juge cependant insuffisante, le judaïsme, qu'il interprète selon l'esprit du Christ, le Christ, celui de tous les temps, l'Eglise, celle qu'il contribue à édifier. Figure riche et attrayante parce qu'elle résume bien des visages d'une époque »[18].

Régis-Claude GEREST, o. p.

---

18. Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Patristica Sorbonensia), Paris, 1958, p. 375. On trouvera, entre autres choses excellentes dans cet ouvrage, la bibliographie la plus au point sur Origène.

AU MOYEN AGE

« Mieux vaut ressentir la componction que la définir ». Cette formule fameuse de l'admirable *Imitation de Jésus-Christ* fut et demeure sans doute chez nombre de chrétiens l'axiome sommaire qui commande les réflexes de leurs bonnes intentions et de leur comportement pratique. Sa vérité est aussi unilatérale qu'incontestable. C'est la situation fâcheuse de toutes les demi-vérités. On ne peut les tenir que si, conscientes de leur partialité, elles incitent à fonder leur trop courte réaction sur une perception plus profonde de la réalité qu'elles ont morcelée. Dans le cas, sous peine de céder à un médiocre pragmatisme faussement surnaturel, nous sommes provoqués à observer le mouvement dialectique que l'Evangile déclanche dans le croyant : sa foi récuse, dans la communion à la Parole de Dieu, l'aristocratisme de l'intelligence, mais aussi, et en même temps, elle est saisie, dans sa communion même et pour l'alimenter, d'une intense curiosité de cette intelligence. La formule de Thomas a Kempis met en échec la vérité et l'efficacité de cette intelligence.

De fait, l'anti-intellectualisme de l'*Imitation de Jésus-Christ* fut l'expression d'un temps de l'Eglise où la « dévotion moderne », réagissant sainement contre les méfaits de la « scolastique » et de ses « définitions », proposait à ses fidèles une spiritualité piétiste, décidément atrophiante pour l'intelligence de la foi. Ce fut la fin du *moyen âge,* entendez de cette période de la chrétienté dont l'un des éléments, dans un très complexe diagnostic, fut une certaine santé de la foi, à ce point incarnée dans l'intelligence — comme elle l'était dans l'institution — que, par un mouvement de nature, elle *vivait* con-

substantiellement de la vie même de la raison de l'homme. La théologie fut alors l'architecture de l'Eglise.

Les initiateurs

Il est de coutume de donner comme initiateurs et comme patrons de cette période médiévale de la théologie chrétienne, Anselme et Abélard. Sans nous engager dans des discernements érudits, campons en effet ces deux hommes, ces deux « docteurs », en témoins de la théologie, de la foi en acte d'intelligence.

Il se trouve à point qu'Anselme, de par la hauteur de son génie, récapitule et consomme en quelque manière trois ou quatre siècles de la théologie dite « monastique », et ouvre l'ère de la théologie dite « scolastique ». Répartition et distinction sommaires, puisqu'elles ne peuvent enserrer Anselme lui-même, mais non point fausses, comme vue d'ensemble. Le moyen âge en effet — et cela nous fait prévoir la multiforme souplesse de la théologie — n'est certes pas, sur ce point comme dans les autres secteurs de la culture, un bloc uniforme, unilinéaire au cours de huit siècles, de 600 à 1400.

Sur ce long parcours, les émergences collectives de la foi en intelligence peuvent donc se ramener à deux types généraux : celui de la période où la vie monastique fut le support institutionnel et spirituel d'une rumination théologique ; celui dont Abélard fut le prototype, à la fois en continuité avec la raison anselmienne et en très nette différence, par l'usage critique de la dialectique. Cela dit nous permet de procéder par survol, au détriment de ce premier moyen âge, dont nous saluons cependant la haute qualité théologique, en pénétration contemplative, sinon en construction, ou, comme nous dirons, en « science » de la foi.

Sans présumer d'autres ressources que l'homme moderne a plus explicitement discernées dans l'esprit humain (et de celles que, sur l'espace du monde, d'autres civilisations ont exercées), nous pouvons reconnaître, au cours des XIe et XIIe

siècles, avec l'intensité d'une prise de conscience, deux dimensions de la raison, dans sa pénétration de la foi. La première se développe par l'enquête d'une intelligence en appétit et en mesure de percevoir dans les choses de Dieu une nécessité interne. Non certes pour démontrer le mystère, mais bien parce que, décidément établie dans le mystère et s'y complaisant par amour, apaisée dans son désir, l'intelligence comprend par l'intérieur et dans sa cohérence l'objet de sa foi. Dieu, objet de ces « raisons nécessaires », en est aussi le moyen. Ainsi Anselme, dans son argument ontologique.

Ce n'est point cette dialectique que met en œuvre Abélard, mais celle qui s'engage dans une analyse critique de la Parole de Dieu, soumise, puisqu'elle est parole humaine et, comme telle, formulée en concept, à la logique, intrépide science des termes et de leur connexion. Chez ce chevalier de la dispute, intact croyant d'ailleurs, la raison semble affronter du dehors les énoncés du mystère, dont les humaines propositions ne peuvent se lire sans poser des questions sur les exactes significations des mots dans leur subtile mobilité.

Anselme et Abélard, chacun à sa manière, ont été menés par l'exigence de la foi, qui a besoin, selon sa nature même, de prendre ses structures dans l'esprit humain du croyant. Curiosité de l'esprit d'abord, et curiosité saine, puisque la foi est une lumière sur le mystère pour le connaître ; mais aussi dynamisme intérieur de cet objet qui, en Dieu même, est intelligible et intelligent, dans un même Verbe. La foi n'est jamais foi de charbonnier, sinon par dévitalisation, car la foi infantile elle-même est toute instinct d'intelligence.

En outre, cette nécessité interne joue dans des croyants en communauté, une communauté seule détentrice de la Parole, en donné et en lucidité. La foi n'a son sujet total, au bénéfice même des individus, que dans le corps des croyants, fussent-ils situés sociologiquement hors de l'institution visible. Dès lors, elle ne se tient pas sur la seule relation verticale à son Dieu transcendant ; elle prend consistance dans le « peuple de Dieu », et, avec lui par conséquent, s'énonce, se développe,

se construit dans l'histoire, qui est en vérité une dimension de son économie. Il est alors normal que ses énoncés, ses développements, ses constructions, et jusqu'à ses initiatives intérieures, comme instinctives sous l'action de l'Esprit, embrayent sur la marche et sur les étapes du peuple de Dieu. La théologie donc, intelligence de la foi, embraye, comme elle et par elle, sur les mouvements de l'histoire. Non pas fâcheux relativisme, mais réalisme d'un engagement concret, de par la fidélité même à l'engagement de la Parole de Dieu, identique à elle-même évidemment, dans le tissu de la Tradition d'une Communauté-Eglise. Bien plus, cette intelligence théologique est nécessaire, psychologiquement, sociologiquement, théologiquement, à l'expression et à l'efficacité de la foi.

Ainsi pouvons-nous et devons-nous considérer les initiatives d'Anselme et d'Abélard, non pas seulement comme d'admirables et assez aristocratiques contemplations personnelles, mais comme de hautes et nécessaires opérations dans lesquelles, par eux, l'Eglise peuple de Dieu témoigne de l'intelligence de son mystère, dans un temps donné, selon les ressources vives d'une humanité accédant à tel et tel niveau de conscience, de pensée, de culture, de vie de l'esprit. Sans le développement des « écoles » qu'ils ont suscité aux XIIe-XIIIe-XIVe siècles, sans la théologie dite « scolastique » qu'ils ont constituée dans ces foyers de haute culture que furent les Universités, création originale de ce temps, l'Eglise n'aurait pu être une Eglise-dans-le-monde, à ce centre névralgique de l'histoire de l'Occident. Echec à la loi de son économie.

Les Sommes

On ne peut s'en tenir là. Une fois au travail, la raison ne se satisfait ni des « sentences » qu'elle a analysées, discutées, élaborées (Abélard), ni de la contemplation pièce à pièce des divers éléments du mystère (Anselme). La mise en place, l'agencement, la cohérence de ces éléments et de ces sentences, dans un ensemble organique, procurent une intelligence d'un autre type, mais d'une non moins pressante efficacité : mise

en place, cohérence, liaisons internes, options de priorité, donnent leur exact sens et leur équilibre, leur dynamisme, à chacune des vérités en cause. La construction va dépasser l'invention et la critique, à partir de principes architectoniques que la foi discerne et choisit, tant selon ses instincts que selon la structure de l'esprit. C'est l'heure des « sommes », entendez, au sens technique des mots, non pas seulement un exposé qui embrasse l'ensemble des objets en cause, mais une œuvre où synthèse et système concourent à un *ordo disciplinæ* dans une *doctrina*. La Somme de saint Thomas (à qui nous empruntons ces termes) en fut et en demeure la plus magistrale réalisation. Mais semblable opération, à tous les niveaux pédagogiques, fut menée en philosophie et dans les diverses disciplines profanes. Il est alors de première nécessité et d'éminent bienfait de reconnaître les lignes de force de pareille architecture, tout comme cette architecture était nécessaire au théologien pour saisir et manifester l'ordre secret de l'objet contemplé, soit dans la quête de Dieu, soit dans l'économie historique du salut.

C'est ainsi que la théologie se développe en un vrai savoir, ou, selon le sens aristotélicien qu'avait alors le mot, en une « science ». La *fides quaerens intellectum,* sous la pression des « questions » et au terme des multiples démarches de sa *cogitatio,* démonstration comprise, devait aboutir à cette suprême intelligence, misérablement humaine dans sa technicité, mais savoureuse sagesse, si le système n'est que l'infrastructure rationnelle d'une unité intérieure des objets, si surtout est régulatrice l'homogénéité avec la Parole de Dieu.

Ici encore, à la nécessité interne de l'opération, avec tous ses risques, s'ajoute l'urgence des complexes sociologiques et mentaux de l'époque. Ni Anselme, ni Abélard, même dans leurs monographies les mieux organisées, n'ont composé de somme ; et, deux siècles plus tard, le genre littéraire aura perdu sa vertu créatrice, dans la sclérose de la basse Ecole, qui, hélas, durera longtemps. Au XIIIe siècle, les esprits, sur tout le champ de la culture, sont conduits à cette entreprise architecturale de l'intelligence, d'un autre style que les « dialogues » de Platon, les « confessions » d'Augustin, les « méditations »

des Cisterciens, les « traités » de tout acabit. Si usée soit-elle, l'analogie des sommes et des cathédrales est toujours significative, et le Christ sauveur de la création au portail de Chartres illustre à point la puissance et la valeur des représentations de grands ensembles. Les idées et les formes se répondent, dans un unique art de penser. La foi y prend sa taille adulte.

Une anthropologie

Pareille méthode d'analyse et de synthèse, de définition et de construction, manifeste son bienfait sur tout le champ de la Parole de Dieu. Sans du tout en faire l'inventaire — des profondeurs de la vie trinitaire aux symbolismes du repas eucharistique —, évoquons en exemple le cas particulièrement significatif de la théologie de l'homme, révélé à lui-même, dans la continuité de la nature et de la grâce, par la révélation du mystère de Dieu. La théologie a précisément pour avantage de donner consistance rationnelle à une vision de l'homme en sa nature comme en son destin chrétien. Sans doute est-ce l'un des signes de la faiblesse de la théologie récente de n'avoir pas su réaliser pour son siècle ce que les maîtres médiévaux avaient accompli pour leur temps. C'est évidemment parce que l'Eglise n'était pas présente au monde de ce temps.

Il est vrai que les sommes médiévales n'abondent pas en références explicites aux conjonctures de leur temps. C'est la limite de leur genre littéraire et de leur méthode scolastique. Elles comportent cependant, plus qu'on ne l'a observé dans l'enseignement courant, une réflexion anthropologique par laquelle le théologien rend raison, sous sa propre lumière, de la structure et de la situation de l'homme. Car la grâce rend la nature à elle-même, à ses densités autonomes, à son intelligibilité terrestre. L'homme devenu sujet de la vie divine, loin d'être aliéné, n'est divinisé que là où il est humanisé. C'est cette humanisation qui, au XIII[e] siècle, dans la renaissance de la pensée gréco-arabe, dans la découverte de la nature, sous-tend la théologie de l'homme.

Théologie de l'homme : saint Thomas la propose, quand, dans son interprétation de la création de l'univers, il y situe l'homme comme coopérateur actif et responsable de cette création, lié par son corps à la matière, qui lui devient consubstantielle, et donc aussi, en lui, terre de vie divine. Saint Thomas la propose aussi dans cette investigation très étendue que constitue la seconde partie de sa Somme, dont l'enseignement ecclésiastique, depuis sept siècles, n'a pas su respecter l'ordonnance ni les intuitions (chapitres de la conscience, de la loi, de la liberté évangélique, de la prudence). Lisez aussi le minuscule et grand œuvre de saint Bonaventure, l'*Itinéraire de l'esprit,* si différent des sommes, et cependant si contemporain. A travers sa métaphysique symboliste, quelle extraordinaire vision de l'homme, en son être et en son intelligence, même là où un thomiste la refuse.

Heureuse Eglise, qui, à l'heure de l'évangélique François d'Assise et du politique Philippe le Bel, dans l'ambiance de l'émancipation des communes, de l'essor des corporations, de la conscience royale capétienne, avait dans son sein des hommes qui, plus qu'il ne paraît, communiaient à la croissance personnelle et collective des jeunes générations. Jean de Meung habitait, dans la rue Saint-Jacques, la maison voisine du couvent de Thomas d'Aquin ; et le théologien Vincent de Beauvais, conseiller de la première bibliothèque royale qui fut en France, composait son *Miroir de la nature, de l'histoire et des mœurs,* encyclopédie où dix générations de clercs et d'artistes documenteront leur idéal.

Liberté du théologien

La moindre leçon, par ces maîtres médiévaux, n'est pas celle de la franchise avec laquelle, à l'intérieur de leur foi et sans détriment pour leur fidélité, ils posèrent leurs problèmes et menèrent leur entreprise.

Il n'est pas paradoxal de dire que le premier test de cette santé est la diversité de leur position, la multiplicité de leur

méthode, la divergence de leurs conclusions. L'unité de la foi ne leur impose nullement le conformisme de leur élaboration. Pour nous en tenir à l'exemple choisi, il est bien connu que Thomas d'Aquin et Bonaventure se font de l'homme, et de l'homme chrétien, des représentations disparates, qu'aucune *philosophia perennis* ne peut réduire. Celle de Thomas d'Aquin, combattue par Bonaventure, fut d'ailleurs officiellement réprouvée par les autorités de son temps. Planter la foi dans une intelligence humaine, c'est d'avance consentir à ce que jouent, dans la parfaite intégrité de cette foi, et la liberté de la recherche, et la différence des constructions, et les attentions privilégiées, et l'infinie souplesse de l'esprit. La foi, communion à la Parole de Dieu, est une dans la communauté des croyants ; mais cette communauté n'est pas mise en échec par la variété des esprits qu'elle féconde, en méthode et en conclusions. L'histoire témoigne qu'un « dogme » peut engendrer plusieurs « théologies » ; l'exemple de l'Orient et de l'Occident le montre à lui seul avec éclat, et fait présager des fécondités futures, dans un univers qui ne sera plus méditerranéen.

Notre moyen âge, là-dessus encore, porte leçon. La chrétienté moderne, depuis la Réforme surtout, et sous la peur de la raison scientifique, a plus ou moins enfermé le théologien dans sa fonction de défense de la foi et de haut fonctionnaire du gouvernement intellectuel. Certes, c'est là une très digne besogne, où il est l'auxiliaire, l'assistant technique du magistère épiscopal. Mais on peut voir, dans la parfaite expérience du moyen âge, que son rôle original s'exerce dans tout l'organisme en acte, pour cette invention permanente qu'est la vie d'un corps social. Thomas d'Aquin, Bonaventure, et tant d'autres, furent les gardiens de l'orthodoxie, mieux : les garants de l'équilibre de la foi, devant les offensives du naturalisme gréco-arabe et au milieu des ivresses d'une raison adolescente. Mais ils ne furent pas que cela ; et même ils ne furent cela que dans une opération de plus ample envergure : la découverte de cette nature et l'estime de cette raison, l'une et l'autre assurées au titre même de la foi. Opération maîtresse, qu'aurait bloquée une certaine police de l'esprit, et qui relève de l'inven-

tion, invention de la foi sur elle-même, sur l'homme qui en vit, sur le monde en économie de salut. Ces maîtres ne vécurent pas dans cette construction mentale que provoquent la peur, ou un certain obédientialisme étranger à la liberté des enfants de Dieu. Les spécialistes savent d'ailleurs que, à leur encontre, la théologie moderne a fait basculer fâcheusement le juste équilibre des éléments de la foi qu'ils avaient établi.

On réagit aujourd'hui, au nom de l'histoire, contre les clichés encore répandus d'une chrétienté médiévale monotone et monocorde, sous les appareils d'un féodalisme théocratique. En vérité, ce moyen âge chrétien a couru tous les risques d'un engagement temporel, et y a même parfois succombé. Mais ces risques, en toute conjoncture, manifestent la terrestre situation d'une économie où la liberté intérieure de la foi est la condition de sa vérité, tant dans son assentiment que dans son ultérieure intelligence. *Intellectus fidei.* La théologie fut l'heureux effet de cette santé, en même temps que sa garantie.

M.-D. CHENU, o. p.

DEUX GRANDS THÉOLOGIENS AU XIXe SIÈCLE

J. A. Möhler et J. H. Newman : deux noms prestigieux, non seulement unis par l'histoire des doctrines théologiques au XIXe siècle, mais encore consacrés par l'événement de Vatican II. Car, de ce nouveau regard qu'aujourd'hui l'Eglise porte sur son être et sa mission, ils ont été l'un et l'autre des initiateurs hardis et fervents. Et pourtant ni l'un ni l'autre n'ont écrit de « Sommes de théologie », et tous deux furent contestés et suspectés. En traçant à gros traits le contour de leur visage, les lignes qui suivent permettront peut-être d'entrevoir le secret de leur actualité dans l'Eglise.

I. J. A. MOEHLER (1796-1838)

C'est dans l'Allemagne romantique de Gœthe, de Schleiermacher et de Beethoven, que naquit J. A. Möhler, le 6 mai 1796. Après avoir fait au lycée de bonnes humanités, il suivit les cours de la faculté de théologie d'Ellwangen durant trois ans. En fait, la dernière année (1818) le vit à Tübingen, car la faculté d'Ellwangen avait été incorporée à l'université wurtemburgeoise. C'est à Tübingen que Möhler prit contact avec le grand débat, dont l'issue était décisive pour la pensée catholique allemande et dans lequel, quelques années plus tard, il s'engagerait lui-même avec passion. Il prenait en effet conscience de la situation dramatique dans laquelle le rationalisme de la Philosophie des Lumières avait jeté son Eglise

et sa théologie : une Eglise désorganisée et domestiquée par l'Etat, une théologie et une vie spirituelle appauvries et desséchées. Conscience imprécise encore, que l'air romantique du temps, son désir un peu fou d'ouvrir à nouveau et en tout les portes de la vie, suscitaient comme une sorte de nostalgie. Retrouver le sens authentique d'une Eglise vivante et libre, milieu de ferveur personnelle et de communion, était la tâche urgente à laquelle devait se consacrer, avec tout le sérieux d'une recherche intellectuelle rigoureuse, la pensée chrétienne en ce début du XIX[e] siècle. Voilà ce que pressentait Möhler en écoutant ses maîtres de Tübingen, Drey et Hirscher.

Un pressentiment, sans plus ; une question posée, qui n'avait pas encore été résolue. Lorsque Möhler fut ordonné prêtre en 1819, il n'avait pas, a-t-on écrit, « une idée exacte de l'Eglise et une notion complète du catholicisme ». L'année suivante, il se consacra au ministère paroissial, sans cesser de se cultiver, notamment par un contact plus ample avec les classiques de l'antiquité. N'imaginons pas un intellectuel en chambre, égaré parmi les braves fidèles et fuyant le plus possible la rencontre pastorale, pour se consacrer à ses chères études. Tempérament chaleureux, il aimait le contact humain autant que la recherche de l'esprit. Et c'est de ce sens du dialogue, de cette vibration de la vie, autant que d'une dialectique brillante, que son œuvre sera tissée, nous la rendant si attachante et si proche.

Mais il était clair que c'était dans l'université que Möhler servirait le mieux l'Eglise. En 1820, il revint à Tübingen, comme répétiteur. Ce poste, qui lui assurait un rôle de médiateur entre professeurs et élèves, le préparait à l'enseignement universitaire. Il lui donnait d'entrer déjà activement dans la communauté intellectuelle de Tübingen. Les professeurs de la faculté de théologie formaient en effet une véritable équipe de chercheurs, qui s'était dotée en 1819 d'un moyen d'expression, avec la célèbre *Theologische Quartalschrift*. La réussite intellectuelle de Möhler doit assurément beaucoup à cette atmosphère de communion dans une même recherche, faite

d'échanges, de confrontations, de participation à une œuvre commune.

En 1822 — Möhler avait vingt-six ans —, il fut nommé à la chaire d'histoire ecclésiastique de la faculté de théologie. Mais avant d'entrer en fonctions, on le convia à faire un voyage d'études en Allemagne, à travers les grandes universités protestantes. Ce voyage fut décisif pour la vie intellectuelle de Möhler. Le faisant échapper au provincialisme de la pensée, si néfaste pour la vie de l'esprit, il lui permit de faire connaissance avec les éléments les plus remarquables de la science historique et religieuse allemande. A Göttingen, il apprit de G. J. Planck, ce que devait être la rigueur de l'historien qui se penche sur la vie de l'Eglise. Mais c'est à Berlin, qu'il rencontra les trois hommes qui le séduisirent le plus : Schleiermacher, qui s'efforçait de manifester le lien organique existant entre l'expérience religieuse individuelle et la conscience collective, Marheinecke, un des fondateurs de cette science comparative des confessions chrétiennes, qui constitue un élément fondamental de ce qu'on appellera plus tard « théologie œcuménique » et dont Möhler allait reprendre le propos dans sa *Symbolique*, enfin l'historien Neander. Möhler a dit lui-même ce qui l'avait passionné à Berlin : « Il y a ici une vie scientifique vraie, active, intérieure, profonde ; la science se montre fidèle à sa mission : elle embrasse pensée et vie... L'esprit, le sérieux du travail scientifique, la véritable religiosité qui pénètre tous les maîtres, la reconnaissance loyale du mérite des autres Eglises, même chez Marheinecke, l'ardeur des professeurs pour la préparation de leurs cours, leur dévouement affectueux vis-à-vis des étudiants et le soin attentif qu'ils ont de leur formation, ainsi que l'enthousiasme des élèves pour les maîtres, tout cela distingue cette faculté de théologie ».

Cet éloge en dit long sur la personnalité même de Möhler et définissait le programme qu'il réaliserait pour sa part à Tübingen. Il y rentra en 1823, et, jusqu'en 1835, il y enseigna essentiellement l'histoire ecclésiastique, ajoutant à cette tâche professorale la publication de plusieurs ouvrages impor-

tants et une collaboration fréquente à la revue de l'université. Travail considérable, « embrassant pensée et vie », qui suscitait la ferveur des disciples et plaçait le maître à la tête de la théologie allemande de l'époque, mais qui eut vite raison de sa santé fragile. Sollicité par plusieurs universités, Möhler accepta en 1835 de quitter Tübingen pour Munich, où il succéda à son ami Döllinger comme professeur d'histoire ecclésiastique. C'est là qu'il mourut le 12 avril 1838. Il avait quarante-deux ans.

Le génie de Möhler s'exprima surtout dans deux ouvrages admirables : *L'Unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise* (1825) et la *Symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants d'après leurs confessions de foi publiques* (1832). Et des deux, c'est encore l'œuvre de jeunesse, pleine de fougue et de charme, qui nous touche le plus, malgré ses imperfections qui seront corrigées dans la suite, par le mouvement même, infatigable, de sa pensée. *L'Unité dans l'Eglise* marque le point de départ d'une étape nouvelle en ecclésiologie. Et ce livre nous vient d'un historien. Le fait est significatif : par-delà les constructions théologiques systématiques, qui fixent mais figent, à un stade donné de l'évolution historique, la vision des rapports entre l'homme et Dieu, c'est du retour aux sources que surgit le renouveau, et de la considération globale de l'histoire que naît la perspective, qui met en place l'essentiel et l'accessoire, le Mystère et ses incarnations. On a cité justement, à propos de Möhler et de sa conception de l'histoire, le mot de Schelling définissant l'historien comme « un prophète tourné vers le passé ». L'historien de cet être divino-humain qu'est l'Eglise ne peut pas en effet se contenter d'une analyse positive et plate des événements et des institutions ; il doit encore, au-delà, dévoiler la signification de leur existence et de leur succession organique, percevoir dans les rythmes visibles de l'histoire le visage de la réalité vivante qui y mûrit sous le feu de l'Esprit. Parce que le Royaume s'inscrit déjà dans l'histoire, parce que l'histoire de

l'Eglise, nous dit Möhler, est « le déploiement successif du principe de lumière et de vie que le Christ a communiqué à l'humanité pour la rattacher de nouveau à Dieu et la rendre capable de la glorifier », l'historien de ce développement, allant jusqu'au bout de sa mission, est théologien.

Se penchant sur le témoignage des Pères, Möhler, dans *L'Unité dans l'Eglise,* redécouvre ce qui constitue l'essence de l'Eglise : la communion. L'Eglise n'est pas d'abord l'institution hiérarchique, mais l'« organisme d'amour » sans cesse suscité par l'Esprit. Son principe d'unité ne réside pas dans la structure visible, mais « essentiellement dans une vie créée immédiatement et continuellement par l'Esprit divin, lequel veut qu'elle s'entretienne et se perpétue par la puissance de l'amour mutuel ». Et toute réalité chrétienne, toute vie et toute foi, ne se conçoivent pas en dehors de cette « concentration de l'amour », qu'est la communauté ecclésiale. Qui se sépare de cette « Tradition vivante », pour mener une vie isolée, fait injure à l'Esprit et échappe à Jésus-Christ, car la vie de Dieu ne nous est livrée que dans la communion, la vérité de Dieu n'est saisie que dans l'amour.

Est-ce à dire que la structure visible de l'Eglise n'ait aucune importance ? Ce n'est pas ce que pense Möhler. Certes, ce qui est fondamental, c'est le principe intérieur et mystique : la communion. Mais il est de sa nature de prendre corps ici-bas dans l'institution, de s'exprimer dans des formes sensibles. De même que la foi ne peut exister sans la médiation de formules intellectuelles, que la louange se transcrit en culte extérieur, de même la vie organique de la communauté « spirituelle » suscite une organisation visible, s'exprimant, selon l'amplitude de plus en plus grande de cette communauté, dans l'évêque, le métropolite et le pape. Cette vision du mystère de l'Eglise était quelque peu unilatérale, dans la mesure où l'organisation hiérarchique tendait à apparaître plus comme l'émanation de la communauté que comme l'objet d'un vouloir positif du Christ. Möhler, ayant conscience de cette déficience, refusa la réédition de *L'Unité* et la corrigea dans la *Symbolique.*

Mais cette incomplétude n'était rien par rapport à la fécondité de la nouvelle vision, dévoilée par Möhler, de l'essence mystique de l'Eglise, communauté de charité. Par-delà la sclérose de l'institution, le juridisme trop accentué de l'ecclésiologie post-tridentine, concevant l'Eglise surtout comme société de pouvoir et d'obéissance, Möhler ouvrait à nouveau la source vivante du Mystère. Il retrouvait la juste perspective, situant l'Eglise dans le grand mouvement théologal menant la communauté des hommes, par Jésus-Christ et dans l'Esprit, au Royaume de la communion. Il restituait aux laïcs leur rôle organique et leur liberté dans le corps ecclésial, tout entier porteur de la « tradition vivante ». Il réinventait le climat dans lequel tout pouvoir s'exerce dans l'Eglise : celui du service fraternel. Il réapprenait à son Eglise la fierté d'être libre, dans la pauvreté et le dépouillement.

Ces thèmes sont loin d'épuiser toute la richesse de la pensée möhlérienne, notamment de celle qui s'exprime dans la *Symbolique*. Le peu que nous en avons dit suffira cependant, nous l'espérons, pour laisser pressentir l'importance de Möhler dans l'histoire de la théologie catholique, et donner envie de faire, avec cet homme de cœur et d'esprit, plus ample connaissance. C'est en étant pleinement de son temps, ouvert à la pensée vivante de son époque et aux problèmes les plus actuels de son Eglise, et en se faisant, du même mouvement, le contemporain du passé, qu'il a fécondé l'avenir. S'il a permis à l'Eglise de prendre mieux conscience de sa mystérieuse unité dans la diversité, c'est qu'il a su contempler dans son histoire l'action créatrice de l'Esprit. Et c'est peut-être là la grande leçon qu'il laisse à tous ceux qui aujourd'hui sont entrés dans la tâche œcuménique : nous ne découvrirons les chemins de l'Unité, que si nous retrouvons ensemble le sens du Saint-Esprit et de sa mission.

II. J. H. NEWMAN (1801-1890)

Le nom de Newman est sans doute plus connu que celui de Möhler. S'il était aisé de situer en quelques lignes la brève carrière du théologien allemand, il n'en va pas de même pour

celle de Newman, dont l'unité admirable ne se révèle qu'à travers une diversité de situations complexes. Qu'est Newman ? Un théologien, un apologète, un philosophe, un controversiste, un poète ? Tout cela à la fois. « Il n'appartient à aucune école, a-t-on écrit justement. Dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, son rôle est plutôt celui d'un grand *outsider ;* il faut voir en lui l'une de ces personnalités créatrices qu'il est difficile d'insérer comme un chaînon dans une lignée traditionnelle, mais en qui précisément des lignées nouvelles ont trouvé leur inspiration ». Ce qui frappe, lorsqu'on parcourt la biographie de Newman, c'est, plus encore que l'inventivité de sa pensée, la présence intense d'une conscience religieuse en quête de sainteté. *Holiness first,* sainteté d'abord. L'itinéraire intellectuel de Newman n'est que le nécessaire contrepoint de son aventure intérieure, le menant « des ombres et des images à la vérité » et, dans une certaine mesure, ne sera pour lui que la vérification de son expérience spirituelle.

Nous ne dirons rien de l'enfant, sinon qu'il était doué de toutes les richesses de l'intelligence et de la sensibilité. Mais le voici en 1816, il a quinze ans. Pour la première fois, il fait la rencontre personnelle de Dieu. « Il a dans sa pitié touché mon cœur, et malgré d'innombrables péchés, je ne l'ai plus oublié depuis ce temps et il ne m'a pas oublié non plus ». Il y avait dans cette conversion plus qu'une émotion religieuse, l'acquisition d'une certitude : Dieu existe, le Dieu saint qui me jugera, et dont une obéissance totale et une incessante purification doit préparer la vision : « Moi et mon créateur ! » « Je sais que je suis dans le vrai. Comment le sais-je ? Je sais que je le sais. Comment ? Je sais que je sais que je le sais ». Un demi-siècle plus tard, Newman élaborera, dans la *Grammaire de l'assentiment,* la théorie de cette certitude.

Ce vif sens de Dieu ne quittera jamais Newman. La passion de la sainteté, la fidélité à la lumière, l'abandon au seul jugement divin, le regard lucide qu'il ne cessera de porter tout au long de sa vie sur ses moindres imperfections, l'habi-

teront jusqu'au dernier jour. La saisie de l'exigence divine empêchera cet homme assoiffé d'amitié de s'y livrer totalement, et la nature ne sera pour lui qu'une parabole, « un beau voile » cachant le monde invisible des êtres spirituels. Platonisme, qui n'est pas sans racines dans l'âme anglaise et le fera entrer de plain-pied dans le climat des Pères grecs, mais dont son sens très concret des réalités empiriques corrigera l'excès.

Ses études à Oxford se terminent brillamment par son élection en 1822 comme *fellow* d'Oriel, où il sera *tutor* (directeur d'études) de 1826 à 1832. Ayant décidé de servir Dieu dans l'Eglise d'Angleterre, il reçoit les Ordres en 1824-1825, et, après avoir été prédicateur à S. Clement d'Oxford, devient le desservant de S. Mary ; il y prêchera d'admirables sermons. C'est durant cette première partie de sa vie oxonienne qu'il écrivit une histoire de l'Arianisme, mais surtout qu'il eut à faire un choix décisif. Il faudrait évoquer l'atmosphère intellectuelle d'Oriel, les discussions brillantes qu'avaient entre eux les *tutors*. On y discourait sur tout, notamment sur la morale et la religion, avec la désinvolture que confère la conscience d'une supériorité intellectuelle. Newman subit quelque temps la séduction de ces jeux de la raison raisonnante. « Je commençai alors de préférer la valeur intellectuelle à la conscience morale ». Mais il s'aperçut vite, aidé en cela par l'influence du saint Keble, de l'erreur et du danger de ce rationalisme libéral, et désormais il en fera son principal ennemi. Non point que Newman méprisât la raison, à laquelle toute son œuvre rend hommage, ni la haute culture, dont plus tard il montrera aux catholiques anglais les bienfaits. Ce qu'il entendait combattre, c'était la prétention, orgueilleuse et vaine, de la raison raisonnante, séparée de la conscience, à constituer un instrument adéquat de la saisie des réalités morales et religieuses. Newman mettra toute sa finesse de psychologue à résoudre ce problème des rapports entre raison et foi.

C'est en 1833, en Sicile, lors d'une grave maladie, que Newman eut la certitude que, si Dieu le laissait vivre, c'était

pour qu'il accomplît une mission particulière dans son pays. Rentré en Angleterre, il se lance fougueusement avec quelques amis dans l'aventure du Mouvement d'Oxford. Il s'agissait de délivrer son Eglise du libéralisme qui la minait, de son assujettissement à l'Etat, de lui redonner enfin conscience d'elle-même. Une série de *Tracts for the times* serait l'expression de ce labeur de renouveau. Renouant avec la ligne des *Caroline Divines,* Newman et ses amis dessinèrent le portrait idéal de leur Eglise, fondée sur la succession apostolique et continuatrice de l'Eglise ancienne, « *via media* » entre Rome et Genève, branche de l'Eglise catholique, tout en cherchant à élaborer de façon systématique une théologie spécifiquement anglicane.

Cependant, en 1839, un doute commence à surgir dans l'esprit de Newman, précisément au contact de l'antiquité chrétienne. La « *via media* » avait eu des précédents : n'était-ce pas aussi une « *via media* » qu'avaient préconisée les semi-ariens et les monophysites ? D'autre part, la position du pape dans l'Eglise des Pères lui paraissait tout autre que celle que son anti-romanisme lui avait laissé supposer. En 1841, il essaie, dans le fameux *Tract 90,* de donner aux trente-neuf *Articles* de l'Eglise d'Angleterre un sens en accord avec la grande tradition catholique. Mais les évêques le blâment. Alors désemparé et soucieux plus que jamais de ne pas trahir la lumière, il abandonne en 1842 Oxford pour la solitude de Littlemore. Il se replonge dans l'histoire des ariens, traduit saint Athanase. Son impression se confirme. L'aventure protestante reproduit l'aventure arienne, le compromis anglican est analogue au compromis semi-arien. Seule la position de l'Eglise de Rome, en laquelle se perpétue la « Grande Eglise catholique », n'a pas varié. Et cependant il ne peut admettre Rome, car Rome lui paraît avoir ajouté au dépôt originel de la foi. Problème redoutable, qu'il va scruter avec une honnêteté scrupuleuse durant deux ans, mais dont, dès 1843, il pressent la solution : « Les innovations romaines en matière de dogme, écrit-il à Keble, peuvent bien n'être qu'un développement, dû à une réalisation (au sens anglais) profonde

et vivante du dépôt divin de la foi ». C'est ce qu'il démontre avec vigueur dans son admirable *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne,* qui allait marquer dans la théologie à venir. Avant qu'il l'eût achevé, la lumière s'était faite en lui, totale, et, le 9 octobre 1845, il passait à l'Eglise catholique romaine. A la fin de l'*Essai,* il avait écrit pour le lecteur : « Ne laisse pas te séduire l'illusion que ce livre est né de la déception, ou du dégoût, ou de l'inquiétude, ou d'un sentiment blessé, ou d'une sensibilité excessive, ou de quelque autre faiblesse ; ne laisse pas t'emporter les souvenirs des années écoulées ; ne dis pas que la vérité est ce que tu désires qu'elle soit, et ne te fais pas une idole des espérances que tu chéris. Le temps est court, l'éternité est longue ».

Il fallait du courage pour quitter une Eglise qui lui avait tant donné et où il laissait tant d'amis chers. Et les « souvenirs des années écoulées » lui reviendront parfois en mémoire, quand il souffrira trop de la situation qui lui sera faite dans sa nouvelle communauté. Car, scandaleusement, il va se trouver en butte, dans l'Eglise romaine, à mille et une tracasseries. Il n'y fut pas toujours heureux ; du moins y rencontra-t-il l'inaltérable paix de l'esprit et du cœur, celle qui naît de la fidélité à la volonté divine.

Rentré outre-Manche en 1847, après un séjour à Rome, durant lequel il reçut la prêtrise, il fonde une communauté de l'Oratoire à Londres et à Birmingham (Birmingham allait être désormais sa résidence essentielle). Si l'Oratoire procura à Newman un cadre, dans lequel il pouvait mener de front une vie de prière et d'étude, il lui donna aussi bien des soucis. Il faudrait évoquer ses démêlés avec l'extravagant Faber, homme sincère et pieux, mais qui confondait la dévotion catholique avec les pires excès de la piété italienne. Il est effarant de constater avec quelle désinvolture certains évêques anglais se servirent de Newman, l'engageant dans des affaires délicates, sans se soucier de le soutenir ni de lui donner les moyens de les mener à bien. Ce fut d'abord l'affaire Achilli, ancien religieux qui se prétendait victime de l'Inquisition et dont Newman dénonça la supercherie. Par l'incurie du Car-

dinal Wiseman, Newman fut condamné comme diffamateur. Puis ce fut, de 1851 à 1858, l'épisode du rectorat de Newman à l'Université catholique de Dublin, dont les intrigues firent un échec. Ce sera, en 1858, l'affaire de la traduction anglaise de la Bible, dans laquelle les évêques engagèrent Newman pour s'en désintéresser aussitôt. Le rectorat de Dublin lui donna pourtant l'occasion d'écrire son *Idea of a university*, œuvre remarquable de réflexion pédagogique, dans laquelle il célébrait, à l'intention des catholiques, trop peu soucieux à l'époque de culture humaine, la formation universitaire. Le bienfait de cette formation était, disait-il, de faire échapper à l'étroitesse d'esprit, de donner un esprit vraiment philosophique, capable de synthèse et, par là même, de discernement entre les divers ordres de connaissances, entre le domaine de la raison et celui de la foi.

La légèreté de certains hommes d'Eglise à l'égard de Newman se changea en méfiance de plus en plus caractérisée à l'occasion de l'affaire du *Rambler* (1859). Le *Rambler* était une revue catholique dirigée par des laïcs : il s'agissait de confronter en toute loyauté les événements du jour et la foi, et les rédacteurs pensaient qu'on pouvait discuter librement d'une question tant que l'Eglise ne s'était pas formellement prononcée à son sujet. Les évêques voyaient cela d'un mauvais œil, estimant, avec Wiseman, que les laïcs devaient se contenter d'être les porte-parole de l'épiscopat. Vieux problème toujours d'actualité. Pour éviter une condamnation, on plaça Newman à la tête de la revue, avec mission d'en corriger l'axe. Mais Newman était profondément d'accord avec la ligne du *Rambler*, si bien que, après la parution de quelques numéros sous sa direction, on exigea sa démission. Il obéit, mais continua, du dehors, à soutenir l'effort du *Rambler* tout en essayant d'atténuer certains de ses excès. Aux yeux des évêques, Newman était définitivement compromis. Bien plus, Rome fut alerté. En juillet 1859, il avait publié dans la revue son célèbre article préconisant « la consultation des fidèles en matière de doctrine » et en montrant le caractère traditionnel. Ce qui n'était en effet que l'exposé d'une thèse parfaitement

orthodoxe, celle de l'accord des fidèles comme lieu théologique, fut mal compris et envoyé à Rome, comme suspect d'hérésie. Par la faute de Wiseman, qui, par négligence, l'empêcha d'éclairer les autorités romaines sur le sens exact de sa pensée, un soupçon d'hétérodoxie pesa sur lui jusqu'en 1867. Newman souffrit de tout cela dans une obéissance totale, mais il n'abdiqua jamais sa liberté de chrétien, pour une quelconque servilité à l'égard de l'autorité. « Du moment que j'ai Celui qui vit dans l'Eglise, disait-il, les divers membres de l'Eglise, mes supérieurs, tout en ayant droit à mon obéissance, ne sauraient exiger mon admiration ».

Désormais, et dès 1864, Newman vit se dresser contre lui un parti puissant, dirigé par Ward et Manning, ultramontains convaincus, qui prétendaient être en Angleterre la voix de Rome. En 1864, hostiles à une éducation commune des catholiques et des non-catholiques, ils firent échouer le projet de Newman qui souhaitait voir les étudiants catholiques participer à la vie intellectuelle d'Oxford. Mais 1864 fut aussi l'année où Newman, accusé par un anglican de ruser avec la vérité, répondit par la publication de l'*Apologia pro vita sua*, chef-d'œuvre de la littérature anglaise, dans lequel l'auteur dévoilait au grand jour l'histoire de son esprit, et qui lui acquit la sympathie et l'estime de toute l'Angleterre. Admiré par les anglicans comme la figure la plus prestigieuse du catholicisme dans leur pays, suspecté par ses frères dans la foi comme un homme dangereux, telle était la situation de Newman.

Sa mission sera désormais de témoigner que le catholicisme ne se confond pas avec l'intégrisme de Ward et de ses amis. Il fustigera cette « humeur farouche et intolérante » et cette manie de prendre pour dogme infaillible la moindre opinion émise à Rome. Il défendra le rôle nécessaire des théologiens dans l'interprétation des définitions pontificales. Lorsque le premier concile du Vatican fut annoncé, Newman craignit le pire : le triomphe de cette « faction agressive et insolente », ainsi qu'il la nommait dans une lettre privée. Il

refusa de se rendre à Rome pour la préparation du concile. Non point qu'il fût opposé à l'infaillibilité pontificale, mais il pensait que la définition, dont il aimera le ton modéré et qu'il acceptera sans réticences, n'en était pas nécessaire.

A cette époque, Newman ne restait pas intellectuellement inactif. En 1870, il publia la *Grammaire de l'assentiment,* que nous avons évoquée plus haut, et se replongea dans l'étude des Pères. Dans le domaine public, il eut à faire face aux accusations de Gladstone, prétendant que Vatican I rendait désormais impossible toute participation loyale des catholiques anglais à la vie civique. Sensible à la nécessité pour la théologie de s'ouvrir à la nouvelle culture scientifique qui se faisait jour, au devoir pour l'exégèse catholique de se montrer à la hauteur de la critique libérale, il voulait aller à Rome en parler à Léon XIII, mais la maladie l'en empêcha. Puis soudain, ce fut pour le vieux Newman, « qui disait la vérité en toute franchise sans blesser un seul cœur » (Pusey), après tant d'années difficiles, de heurts, de suspicions, la consécration officielle et inattendue. En 1879, Léon XIII fit de lui son premier Cardinal, voulant marquer par là quelle ouverture il entendait donner à son pontificat. Mais désormais, malgré la joie que lui apportait cette reconnaissance, Newman n'aspirait plus qu'à une chose : voir enfin l'Invisible et lui « parler cœur à cœur ». Il mourut le 11 avril 1890 ; il avait quatre-vingt-neuf ans.

La grande personnalité de Newman a marqué l'avenir. Qu'est-il encore pour nous ? « L'un des hommes capables de nourrir l'effort actuel de la pensée catholique dans le sens de l'intégration, répond le Père Congar dans un texte de 1946. Car il a, non certes parfaitement, mais exceptionnellement réussi la synthèse, à quoi s'efforce notre temps, entre ces valeurs toutes saintes et nécessaires : foi et raison, vie spirituelle et intellectualisme, histoire et pensée, psychologie et dogme, prophétisme et vie dans l'Eglise, sujet et objet, progrès et tradition, réflexion et poésie... » Cela n'alla pas sans difficultés, nous l'avons vu. Et une des leçons qui se dégage de

l'histoire de Newman, c'est que l'œuvre créatrice du théologien, qui, par fidélité à la lumière, ne se contente pas de répéter les idées reçues, l'expose toujours à la croix, mais aussi qu'un jour ou l'autre la vérité finit toujours par triompher et faire vivre l'Eglise dont il est le serviteur.

Pierre-Réginald Cren, o. p.

THÉOLOGIE ET MISSION DE L'ÉGLISE

Situer la théologie dans la mission de l'Eglise, c'est reconnaître sa valeur et fixer ses limites. Reconnaître sa valeur d'abord : elle n'est pas une occupation aristocratique, coupée de tout enracinement dans la tâche qui est celle de l'Eglise aujourd'hui. Elle tend à aider, par ses moyens propres, cette tâche de l'Eglise, et sa valeur est exactement déterminée par le service qu'elle rend à l'Eglise terrestre. Accepter sa limite ensuite : liée à la tâche de l'Eglise, elle est dépendante de son devenir historique. Elle ne peut prétendre orgueilleusement s'élever à un savoir qui coïnciderait avec le regard de Dieu, et qui survolerait les aléas de l'histoire humaine et de l'histoire de l'Eglise. Enracinée dans l'obscurité de la foi comme l'Eglise qu'elle sert ; non exemptée des erreurs, des aberrations, et des illusions de la condition mortelle, elle tend vers le savoir dans la mesure où elle est lucide sur la précarité et l'humilité de sa démarche.

Les jugements des philosophes et des profanes ne sont pas tendres pour les théologiens. Rabelais se gausse de leurs abstractions, Erasme étale leur folie. L'*Encyclopédie* du XVIIIe siècle, dans ses articles à portée religieuse, dénonce l'outrecuidance de leurs raisonnements. Au XIXe siècle, la pensée libérée des entraves ecclésiastiques cesse de craindre les théologiens, et ne les entend plus. Au XXe siècle, leur audience hors l'Eglise est chose négligeable, et dans l'Eglise elle-même, il n'est pas rare qu'ils attirent l'ironie ou la méfiance des pasteurs.

Que de telles impressions soient légères, passionnées, pleines d'injustices, nous n'avons pas à le montrer. Mais que

de tels jugements existent, cela est significatif du peu de crédit qu'on accorde à une occupation dont l'objet est si radicalement abstrait de la vie, cette vie fût-elle croyante.

Si les théologiens n'étaient attaqués que par ceux qui ne partagent pas la confession de foi catholique, ils pourraient à la rigueur jouer les martyrs. Mais la méfiance et le mépris n'étaient guère moindres naguère à l'intérieur de l'Eglise catholique. Les raisons en étaient diverses, voire opposées : un Libermann et quelques pieux professeurs de séminaire décelaient dans la théologie je ne sais quelle propension au jugement propre ; d'autres plus nombreux y voient un exercice sans aucune relation avec la tâche pastorale. Sans doute cette dernière opinion procède davantage de l'expérience que la première qui relève de la « mystique ». Elles se conjuguent pour rejeter la tâche théologique de toute réciprocité vivante avec la foi ecclésiale, que ce soit la foi vécue comme rencontre personnelle du Christ, ou bien que ce soit la foi comme origine et terme de la pastoration dans l'Eglise. La théologie, par la force des opinions ecclésiastiques, devient une occupation de professeurs. Elle se réfugie dans le scolaire avec tout ce que cela comporte d'irréalité et d'illusion de profondeur.

Les théologiens sont-ils coupables ? Il se peut, mais il ne nous intéresse pas d'établir un bilan, de décerner des blâmes ou des éloges. Et nous ne voyons pas de quel droit nous dresserions une accusation. Il importe seulement de mettre en lumière les racines du divorce entre la pastoration, la recherche spirituelle, et la réflexion théologique. Nous le ferons en montrant que la tâche attribuée traditionnellement à la théologie n'est susceptible d'être menée à bonne fin que dans une communion constante de celle-ci au devenir de l'Eglise et au mouvement du monde. Dans cette perspective, après avoir brièvement indiqué que la tâche de la théologie est toujours liée à la situation historique de l'Eglise, nous étudierons ses différents aspects : intelligence du Mystère de salut ; purification de la foi ; confrontation foi et monde.

*
* *

Tâche de la théologie et situation historique de l'Eglise

Des théologiens qui ne manquent pas de finesse sont effrayés dès qu'intervient la dimension historique. N'est-ce pas concéder trop à l'esprit du temps ? N'est-ce pas rééditer le « modernisme », ou ressusciter le « monstre » du relativisme doctrinal ? Le débat porté dans l'abstraction est sans signification. Voyons plutôt brièvement quel fut le devenir de la théologie.

Il est lié à celui de l'Eglise. La théologie de l'Eglise antique s'explique par la nécessité de fixer la foi au Christ ou au Dieu Père, Fils et Esprit en des expressions vraies. Devant la menace que représentait pour l'interprétation exacte de la Parole de Dieu, soit sa rationalisation radicale, soit un archaïsme dangereux, l'Eglise se voit obligée d'emprunter au mode grec de penser un langage plus précis. Elle ne l'a fait qu'à l'issue d'une lente confrontation au sein de la réflexion théologique entre la Parole de Dieu, et des modes de pensée profanes.

La théologie médiévale, apparemment plus abstraite, n'échappe pas à cet enracinement. La situation est sans doute moins précaire que dans l'Antiquité : la redécouverte de l'ancienne culture grecque se réalise au cœur d'une culture chrétienne. Le monde est comme absorbé dans la foi, et les philosophies qui viennent d'avant le christianisme, même si elles créent quelques remous, risquent bien davantage d'arracher la théologie à l'échange perpétuel entre la foi ecclésiale et son devenir dans le monde que d'ébranler la foi de l'Eglise. Philosophies non nées du terreau même de la chrétienté, elles favorisent en théologie, sauf en quelque réussite exceptionnelle, une allure de science et de technique, une persuasion de profondeur grâce à leur langage ésotérique, une illusion d'intelligence dans la réconciliation accomplie trop rationnellement et hâtivement entre le ciel et la terre : tout cela ne va pas sans porter atteinte au rôle ecclésial de la théologie. Elle devient une spécialité dont l'Eglise à la rigueur pourrait se dispenser. Elle étudie des choses abstruses qui n'ont, à première vue, que des rapports très lâches avec la Parole de

Dieu. Elle se crée à elle-même sa propre tour d'ivoire, et la Réforme, et les découvertes scientifiques, et l'introduction de la science biblique, et l'aventure commencée de la philosophie moderne, lui seront des motifs de persévérer dans sa propre voie. A la fois étrangère à ses sources vives, et séparée de la réflexion concrète que veut être la pensée moderne, privée de l'horizon sécurisant de la chrétienté, elle cesse d'avoir signification pour l'Eglise. Les exceptions ne manquent pas qui, de Las Casas et Vittoria à Moehler, Kuhn et Scheeben, se rendent attentives à la situation de l'Eglise. Mais trop peu nombreuses, elles ne transforment pas la théologie courante.

Le jour où l'Eglise mesure la distance que le monde prend à son égard, aucune théologie n'est élaborée qui puisse éclairer la conscience des pasteurs. La crise moderniste n'est pas due à des volontés perverses : elle est née d'une situation. L'urgence de la Mission dévoile l'indigence dans laquelle se complaisait la pensée catholique. Des efforts furent entrepris dès lors, parallèlement à ceux qui furent tentés dans le domaine scripturaire, pour redonner vie à la théologie thomiste. Ces efforts ont beaucoup contribué à un renouveau des études, mais le recul du temps permet de juger combien tout cela fut partiel et combien le danger qu'on voulait conjurer, le divorce entre la Mission de l'Eglise et la réflexion, ne l'a pas été et a retrouvé dans un thomisme, persuadé de sa vérité, une force nouvelle.

Ce renouveau n'a toutefois pas été étranger, dans la mesure où il s'est ouvert aux tâches actuelles de l'Eglise, à l'ecclésiologie issue à la fois des premiers dialogues avec les confessions non catholiques, des études bibliques, et de l'urgence pastorale. Mais la théologie thomiste qui a voulu n'être qu'elle-même, ou n'avoir d'autres sources que les propres sources de saint Thomas, n'a jamais réussi à prouver qu'elle fût autre chose qu'une répétition, digne d'audition certes, mais incapable de répondre aux urgences qui sont les nôtres. Au reste, des Pères conciliaires qui se sont réclamés de la pensée de saint Thomas ont pris à l'égard des problèmes ecclésiaux actuels, et des exigences les plus fondamentales de la conscience évangélique et chrétienne, telle la liberté religieuse, des options si

anachroniques et si contraires à la Mission de l'Eglise qu'elles jettent un doute sur la possibilité d'unification de la recherche théologique par une tradition ancienne : on peut lui faire dire ce que l'on veut, et on affuble ses propres opinions, non critiquées par l'expérience ecclésiale et humaine actuelle, de l'autorité d'un maître ancien. Dès que la théologie se veut répétition ou commentaire, elle cesse, semble-t-il, d'entendre les exigences actuelles de la Mission de l'Eglise. Elle transpose l'ancien dans une situation nouvelle avant d'avoir pris la peine d'écouter dans une longue patience et l'Eglise et le Monde.

Ce n'est pas un hasard si la théologie vivante aujourd'hui est celle qui se tient à l'écoute du mouvement de la pensée dans le monde, et des exigences évangéliques posées à l'Eglise. Cette vie tient à l'essence de la théologie : elle n'est pas une réflexion qui dépasse l'expérience ecclésiale. Elle est une réflexion liée à cette expérience. Dès lors qu'elle abandonne le lien le plus vivant avec la mission actuelle de l'Eglise d'annoncer le Christ, d'en être le témoin, d'être le levain, elle s'adonne avec complaisance à des subtilités sacrées, à des jeux transcendantaux. Négligeant la vérification du retour à l'expérience ecclésiale et humaine, elle peut disserter sur les Mystères comme s'ils n'étaient pas d'abord sens pour l'existence, mais énigmes à résoudre. L'abstraction en théologie, le nominalisme et le verbalisme latents, sont inscrits dans son destin dès qu'elle renonce à ce qui la justifie : son rôle ecclésial. Le rôle ecclésial, elle l'accomplit en trois moments : l'intelligence du Mystère du salut, la purification des expressions de la foi, la confrontation entre la foi et le monde.



Intelligence du Mystère

La répartition de la tâche théologique en trois moments, intelligence du Mystère, purification de la foi, confrontation foi-monde, n'a rien d'absolu : il serait faux de l'entendre au

sens de fonctions parallèles, indépendantes les unes des autres. En réalité, la théologie assume les trois tâches dans un même mouvement. La répartition ici faite a un rôle pédagogique. Elle déplie ce qui est impliqué dans tout mouvement théologique. Il reste cependant que l'un ou l'autre moment polarise davantage la tâche théologique chez tel auteur, ou à telle époque. Cet accent dépend pour une part des urgences apostoliques de l'Eglise dans le monde.

L'Eglise visible est l'Eglise de la foi. Sa source est Dieu se révélant aux hommes par sa Parole qui est son Fils Jésus-Christ. L'Eglise est le lieu où la Parole divine prend forme humaine comme invitation à l'homme d'entrer dans le dynamisme du dessein de grâce, et comme réponse de l'homme dans la foi. L'Eglise est le lieu où Dieu se communique en son Mystère, et où l'homme, acceptant cette ouverture divine, entre dans une existence dont le sens est celui-là même de la vie de Dieu. La Parole vient à l'homme non pas comme connaissance seule, mais comme provocation à un sens original de l'existence. La foi est l'acceptation de se redéfinir en fonction de ce sens original.

Ce serait donner une interprétation bien anodine de la foi que de l'identifier à une vision du monde : elle n'a pas pour but d'expliquer, même si elle véhicule des éléments explicatifs. Elle rend possible une rencontre : Dieu s'ouvre à l'humanité dans sa Parole pour instituer une réciprocité qui n'est pas d'abord de connaissance, mais de reconnaissance. Dieu ne se communique pas par le mode d'un savoir qui se propose, ou d'une évidence qui s'impose, ou d'une théorie qui unifie les éléments épars de l'expérience. Dieu vient vers l'homme par le mode de l'altérité personnelle, avec tout ce que ce mode implique de connaissance et de non-connaissance. Saint Augustin, dans le commentaire d'un psaume, recense les limites douloureuses de la condition humaine : « Dure nécessité ! ignorer le cœur d'autrui... »[1], s'écrie-t-il, et cette « dure

1. SAINT AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.*, XXX, § 13, éd. Corpus Christianorum, series latina, XXXVIII, p. 200, Turnhout, 1955.

nécessité », il la qualifie de première et de fondamentale, plus humiliante que la « mort ». Dieu se révèle sur le mode de l'altérité humaine : il est le Dieu caché. Certes, je n'ignore pas son cœur ; je le crois tel qu'il me le dit en Jésus-Christ ; j'accorde confiance à sa Parole. Mais le devenir du monde, comme mon propre devenir, est suffisamment opaque pour que le visage de Dieu n'y transparaisse pas en clair. Les gestes de Dieu comme sa Parole sont trop « humanisés » au sens où ils sont susceptibles de plusieurs interprétations, pour que Dieu ne se dérobe pas au moment même où il se communique.

L'Eglise, qui accorde sa confiance à cette Parole obscure, éprouve le besoin de revenir sans cesse à son audition, ou à sa lecture biblique. Cette Parole est invitation à chercher celui qui la prononce, qui se manifeste en elle, et qui se cache. Audition, car les mots n'ont jamais fini de dire quelqu'un, et la Bible, écoutée dans l'Esprit, n'achève pas de dire Dieu. La théologie débute par ce retour incessant à la Parole humaine de Dieu. Elle n'est pas mue par le désir de réduire la Parole à un simple contenu de connaissance. Elle sait que la Parole est radicalement « communication ». Audition, la théologie se fait mémoire : elle se rend familier tout ce qui touche à la Parole, et ce mouvement qui est celui de la foi retournant à son origine va utiliser tous les moyens humains de scruter ou d'interpréter la parole humaine écrite. La Bible n'est pas livrée aux exégètes à titre de simple occupation scientifique. L'étude scientifique est imposée par la structure de la « communication » : elle vise à une audition plus fidèle au sens. La foi est toujours mémoire de la Parole ; la théologie sert cette exacte mémoire en assumant tout ce que requiert l'interprétation du mode humain de la parole de Dieu. La foi respecte trop la communication que Dieu fait de lui-même pour se satisfaire d'une connaissance vague de la Parole en laquelle Dieu se dévoile. Scruter l'Ecriture, c'est discerner un visage. Ainsi la théologie assume l'exégèse. Comme l'Eglise « se rappelle sans cesse tout ce que Jésus a dit », la théologie, pour le service de cette mémoire de la foi, ne récuse pas l'étude patiente et rigoureuse des documents qui véhiculent la communication divine.

Mémoire sans cesse renaissante de la Parole inscrite dans la Bible, la théologie est aussi mémoire de la vie de l'Eglise. La Parole est sens pour l'existence. Non seulement sens pour l'existence personnelle du chrétien, mais sens pour l'existence de l'Eglise. L'Eglise s'approprie le sens de la Parole dans son comportement à travers l'histoire. Les situations nouvelles qui naissent, les questions qui se posent, le train du monde qui change, l'humanité qui se cherche, l'ensemble du mouvement de l'histoire contraignent l'Eglise à scruter la Parole sous l'éclairage de l'Esprit pour se la réapproprier dans un style nouveau d'existence. Le visage de chaque époque lui est une raison nouvelle de revenir à la Parole, non pour la répéter objectivement, mais pour que dans le « défi » et l'interrogation qui proviennent des possibilités nouvelles que l'homme se découvre, elle puise dans la puissance de la Parole la force de ne pas écarter ces nouvelles manières pour l'homme de se définir, et le courage de les assumer dans un style ecclésial nouveau. La théologie se fait mémoire de la vie de l'Eglise : elle n'est étrangère à aucune des façons par lesquelles l'Eglise a incarné avec plus ou moins de fidélité l'exigence de la Parole. Elle n'est aveugle ni aux méprises, ni aux erreurs, ni aux fautes. Elle sait que l'Eglise terrestre n'est pas celle du ciel, et si elle scrute son histoire, ce n'est pas seulement pour se trouver des raisons de louange, ou des motifs de dépaysement, c'est surtout parce que cette mémoire lui donne la liberté nécessaire pour ne pas attribuer aux décisions immédiates, aux lenteurs de l'Eglise, aux prudences ecclésiastiques, un poids théologique qu'elles n'ont pas. La mémoire de la vie de l'Eglise est le nécessaire horizon culturel du théologien : sans cette distance qu'elle lui procure à l'égard de l'immédiat, sans cette relativité et historicité qu'elle révèle dans les formes visibles de l'Eglise, la théologie oublie que la Parole a pris forme humaine, que l'Eglise est terrestre, et elle s'imagine être le savoir de l'Absolu.

Mémoire de la vie de l'Eglise, la théologie est mémoire de la réflexion dans l'Eglise : l'histoire n'est pas seulement celle des styles ou des comportements ; elle est celle des réflexions liées aux affrontements de l'Eglise.

Parole humaine, la Parole de Dieu en a l'ambiguïté. Elle est vouée à l'imperfection. Elle est réquisitionnée par les passions des hommes, ou vidée de son sens. Elle est critiquée par les philosophies, apprivoisée par les cultures. L'Eglise, de par l'assistance de l'Esprit, s'efforce de rappeler envers et contre tout le sens authentique de la Parole communiquée. Lorsque l'ambiguïté de la Parole biblique ne peut être levée en langage biblique, l'Eglise tend à réexprimer en un langage plus précis le sens de la « communication » divine. Elle ne bénéficie pas d'une inspiration qui lui soufflerait ce langage. Elle va se vouer à la réflexion. La théologie assume une part de cette tâche. Mais elle l'assume, non pas en se faisant la traductrice en un langage nouveau et précis d'un message dont elle aurait par ailleurs la signification. Celle-ci est floue tant que le langage nouveau n'a pas été inventé. Le flou vient de plus loin : il est lié au mode de Révélation. L'altérité personnelle est toujours au delà du langage. Elle est saisie par recoupements de perspectives. L'altérité de Dieu n'est pas exprimable : elle échappe par essence. Et cependant Dieu se donne. Il faut que la Parole ne trahisse pas ce don, et que la façon dont elle le cèle ne soit point mensonge. Mais voici que tout à coup les diverses perspectives jusqu'alors paisiblement acceptées se contredisent : il ne s'agit plus d'un Dieu caché, mais d'une Parole mal interprétée. La question devient irritante ; nul ne voit clair. Il ne suffit pas d'affirmer les anciennes formules. La théologie s'efforce de réconcilier ce qui se défait. Il en fut ainsi pour tous les grands affolements de la pensée chrétienne des débuts : qu'il s'agisse du Mystère intime de Dieu Père, Fils, Esprit ; qu'il s'agisse du visage complexe du Christ ; qu'il s'agisse de l'initiative graciante de Dieu et de la réponse humaine. La théologie ne se fit pas alors « réduction » : elle ne prétendit pas, chez les plus grands, se hausser au savoir de Dieu. Elle resitua simplement les perspectives brouillées de façon qu'apparaisse en clarté la visée essentielle de la « communication » divine. Elle le fit dans une longue patience, dans un grand effort de pensée. Elle assura un langage plus précis, mais ne dévoila pas davantage le Mystère de Dieu.

La théologie est cette aventure, à la fois grande et humble, de la réflexion : les premiers Pères apologètes, un Irénée, un Tertullien, un Origène, un Théodoret de Cyr, un Grégoire de Nazianze, un Grégoire de Nysse, un Maxime le Confesseur, un Synésius de Ptolémaïs, un Augustin et mille autres, émeuvent encore, non parce que le théologien se voue à la répétition obstinée, mais parce qu'il rencontre en eux cette foi suffisamment dynamique pour avoir couru le risque de réconcilier provisoirement en un langage relatif des perspectives dont le point de fuite transcendant est inexprimable.

Cette aventure était intelligence du Mystère : elle n'était pas sans signification pour l'homme et sa vocation dernière. Elle s'exerçait à scruter le contenu transcendant de cette « communication », non pour en élaborer un système rationnel et explicatif, mais pour entrer plus avant dans une connaissance personnelle, car, dira plus tard Léonard de Vinci, « l'amour le plus ardent est le fruit de la connaissance la plus parfaite ». Mais nul théologien n'arracha la Parole à son obscurité. La connaissance la plus parfaite n'est que désir. Le visage de Dieu dans le moment où il se livre se retire.

Puis la théologie devint plus ambitieuse. L'Eglise avait dans de longues luttes préservé la visée de foi. L'Eglise s'installait dans un style de chrétienté. La foi y tend à devenir « vision du monde » : du fait de l'unité de la cité terrestre, mais aussi de la raison. La foi est source d'intelligence. Elle éclaire toutes choses. Et les théologiens, dans ce monde unifié, construisent des Sommes. Les perspectives du monde et de la Parole s'y réconcilient. Partout s'inscrit l'ordre. Les démons sont apprivoisés, les anges situés, et la « dialectique » s'inscrit au cœur du contenu de la Parole : intelligence si hardie du Mystère dans la forme rationnelle qu'elle revêt, que l'ambiguïté radicale de toute rencontre personnelle, fût-elle divine, paraît oubliée. Elaborée en un monde de chrétienté, dans lequel la foi va de soi, la théologie « scolastique » tend à donner une « explication » si cohérente et si étonnamment rationnelle de la Révélation et de la création qu'on soupçonne une diabolique perversité d'esprit chez ceux qui ne perçoivent pas la force

des arguments. Sans aucun doute, ces « Sommes » médiévales témoignent d'une belle hardiesse de l'intelligence croyante pour réconcilier dans l'unité d'un savoir intégré à la foi la diversité des perspectives qui s'offrent à l'homme. Leur valeur réside moins dans la systématisation entreprise, que dans le désir qu'elles révèlent d'une impatience de la foi à échapper à sa condition d'obscurité. Construire une « science de Dieu » qui assumerait tout autre savoir ; exprimer en un langage humain le point de vue de Dieu, tel fut le propos de cette théologie. Désormais, elle appartient à la tradition réflexive de l'Eglise. La théologie en garde la mémoire, non pour répéter indéfiniment des systèmes autrefois élaborés, mais acquérir la liberté nécessaire à toute pensée dans la fréquentation des maîtres qui tentèrent sans timidité la réconciliation entre l'intelligence et la foi.

La théologie ne serait-elle donc que « culture », « mémoire » de la Parole et du devenir de la réflexion liée à cette Parole ? N'est-elle rien d'autre qu'histoire ? Et l'intelligence du Mystère n'est-elle rien sinon l'assomption des cheminements divers, mais toujours précaires, que l'humanité croyante a cru devoir emprunter pour s'expliciter à elle-même l'incommunicable rencontre du Dieu vivant ?

Ce n'est pas la considération de la seule théologie qui permet d'esquisser la réponse à ces questions. L'horizon de la théologie est celui-là même de l'Eglise. Si l'Eglise est le lieu où il y a véritable rencontre de Dieu en Jésus-Christ, la mémoire de l'Eglise n'actualise pas un passé dont la réalité serait à jamais disparue : elle est le détour par lequelle elle atteint, parce qu'historique elle-même, Celui qui est le partenaire toujours actuel de l'Alliance. La mémoire de l'Eglise est l'effort pour exprimer la richesse de la rencontre de Dieu en Jésus-Christ.

Cette rencontre ne naît pas de l'effort de l'homme, mais de la communication dans la Parole. Celle-ci ne revendique pas seulement une attitude de l'être humain : elle le fait entrer dans la vie de Dieu. Si Dieu « s'historicise » pour nous dans sa Parole incarnée, la Parole incarnée n'est fidèle à son sens

dans l'Alliance, d'ouverture de la personnalité divine à l'homme que dans l'authenticité divine et donc trans-historique de sa communication. Ainsi l'Eglise est mémoire du lien établi en notre histoire par Jésus-Christ entre l'éternelle vie de Dieu et son sens historicisé, mais non épuisé dans l'histoire, pour l'homme. L'Eglise ne serait plus fidèle à la communication divine si la Face de Dieu n'était le thème de sa recherche. Elle n'est pas une organisation se proposant l'édification morale de ses membres. Elle est le « Temple » où se célèbre la rencontre de Dieu tel qu'il est et de l'homme.

L'horizon de la théologie est celui de l'Eglise. Elle ne peut se contenter d'être mémoire. Elle va chercher à exprimer en un langage empruntant à l'expérience humaine la rencontre de l'homme et de Dieu en Jésus-Christ. L'intelligence du Mystère en théologie consiste essentiellement en cet effort de ressaisir humainement ce à quoi le croyant a accès dans la foi. Cette ressaisie « humaine » emprunte des axes d'intelligibilité différents, selon qu'elle tient le langage pour plus ou moins capable d'exprimer le contenu éternel de la communication divine. Les médiévaux avaient sur ce point plus de hardiesse ou de naïveté ; ils n'hésitaient pas à scruter et à « rationaliser » le contenu éternel de la foi, indépendamment de sa relation à l'histoire. Leurs exposés sur Dieu en lui-même, sur la Trinité, sur l'acte de création, sur les Anges, sur l'union hypostatique, sur les réalités dernières témoignent d'une grande confiance dans la possibilité pour l'esprit humain de cerner, à partir du langage tiré de l'expérience et dûment critiqué, des réalités échappant à l'expérience, et communiquées dans la seule foi. Certes, ils respectaient l'insondable mystère de Dieu, mais ils ne résistaient pas au désir d'établir la profonde cohérence rationnelle du Révélé. Notre époque est moins hardie ou moins naïve, et la théologie a un sens plus aigu de la relativité de tout langage. Aussi vise-t-elle davantage à exprimer la rencontre, c'est-à-dire, si l'on peut ainsi s'exprimer, la face historique de Dieu dans le lien qu'il entretient avec l'homme. La théologie s'oriente davantage vers une manifestation de la signification pour l'homme de

l'intervention historique de Dieu que vers une « métaphysique » du contenu éternel de la communication. Elle se veut plus existentielle, plus anthropologique, mais non moins rigoureuse. Elle a peut-être davantage le sens de sa précarité, et de son inachèvement insurmontable. Elle ne vise plus à élaborer une « Somme », mais à expliciter la question posée au cœur de la vie humaine, personnelle et collective, par la Révélation du Dieu vivant. Ceci explique qu'elle soit devenue plus attentive à la réalité ecclésiale et que, dans son intelligence du Mystère, elle ait tant conscience de dépendre du devenir concret de l'Eglise. En ce sens elle est devenue plus humble : que des partisans inconditionnels de l'ancienne théologie médiévale se soient faits les champions de l'opposition à la « liberté religieuse » au concile lui fait expérimenter combien toute systématisation qui se veut « rationnelle » au cœur de la foi, mais qui n'est pas attentive à ce qui advient dans l'histoire et au sens que porte ce devenir, peut se faire illusion sur la valeur d'intelligibilité du Mystère à laquelle elle est trop certaine d'avoir accédé. Ainsi, nous assistons à une mutation de l'intelligence théologique. Elle reste toujours intelligence du Mystère, mais elle renonce à être une transposition humaine de la « science de Dieu ». Et dans cette renonciation à un « état superbe et divin », elle a quelques chances d'accomplir plus efficacement le second moment de sa mission dans l'Eglise : purifier la foi.

*
* *

Purification de la foi

La rencontre de Dieu et de l'homme au cœur de l'Eglise s'accomplit dans la foi. Elle se réalise donc dans une obscurité qui ne saurait être évacuée. Cette rencontre va assumer les comportements religieux, moraux, ecclésiaux, collectifs, historiques de l'homme. Elle se coule dans le langage humain, et se sert des symboles fondamentaux de ce langage pour exprimer la venue de Dieu vers l'homme. La foi n'a donc pas

un langage à elle, qui lui serait propre, et que Dieu communiquerait miraculeusement. Elle ne fait donc jamais abstraction de tout ce que signifie le langage : le passé historique de l'homme, sa mentalité collective, sa sensibilité, ses expériences religieuses ou morales. Elle va lentement purifier par son jeu propre ce qui est trop humain. Mais sa visée, étant toujours reprise en comportements, langages et gestes, inadéquats par rapport à la Rencontre essentiellement inexprimable que veut pourtant exprimer le langage de la prédication, requiert sans cesse purification des expressions, gestes et comportements collectifs ou personnels qui véhiculent ou transmettent l'originalité du christianisme.

L'expression de la foi court donc toujours le risque d'une sclérose ou d'une déviation. Ainsi la chrétienté médiévale, toute éblouie de l'unification réalisée par la foi dans l'histoire, n'a pas pris garde à l'anti-évangélisme de certains moyens qu'elle a dû utiliser pour préserver cette unité : ne devant en principe persuader que par la force propre de l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ, elle se voit peu à peu obligée, par le jeu même des institutions qu'elle avait construites en vue de l'unité de la cité divine, à employer la force de la contrainte, la torture et la mort. Contradiction qui ne fut même pas perçue par de très grands esprits : il a fallu la rupture de la chrétienté pour qu'on prît conscience de l'anti-évangélisme de tels comportements, et encore cette prise de conscience ne fut-elle le partage que de peu d'esprits.

Des remarques analogues s'appliquent à l'Eglise catholique des XVIIIe et XIXe siècles. Sous l'influence de la polémique anti-protestante s'était développée une conception de l'Eglise qui relevait davantage de la réflexion militaire que de la Parole de Dieu. L'Eglise est une sorte d'armée, rangée en batailles sous la bannière du Pontife romain. Ce langage martial, bien propre à éblouir quelques esprits timides, bien plus propre encore à étonner ceux qui par hasard auraient lu les Evangiles, a trouvé un lieu d'élection dans nombre de documents officiels du XIXe siècle, pour ne rien dire de ceux du XXe. Il eût été moins apprécié du clergé, il eût moins fourni la

prédication courante si l'Eglise entière avait été plus attentive à des données autrement religieuses et évangéliques de la Parole de Dieu : l'Eglise, corps mystique du Christ, levain, peuple de Dieu. La prédication de l'Eglise a vécu une sorte de « décentration » du Mystère.

Il serait facile de citer d'autres exemples : l'oubli de l'eschatologie, la surévaluation des données mariales, les excès des formules de piété. Ce n'est pas sans étonnement d'ailleurs qu'on note une indulgence extrême de l'Eglise officielle à l'égard de ces présentations qui ignorent l'équilibre interne de la foi, et qui inventent quelque nouvelle formule efficace de piété, sans tenir compte de ce qui fait le cœur de la réponse chrétienne au Christ : la « conversion du cœur » au sens évangélique. Je sais tel livre qui bénéficie de sept approbations chaleureuses d'évêques et qui ne tient aucun compte des données essentielles de la foi : il dit des choses pieuses, mais odieuses, sur l'Au-delà. Cette indulgence ou cette négligence de l'Eglise officielle contraste avec l'extrême rigueur des congrégations romaines à l'égard de la recherche théologique. On peut écrire n'importe quoi sur la Vierge Marie, et il est impossible d'évaluer le nombre des publications sans valeur chrétienne à ce sujet. Tous ces écrits partent d'un élan du cœur. Ils sont le signe d'une piété filiale. L'honnêteté théologique, l'esprit critique par respect de la Parole de Dieu, apparaissent un commencement d'impiété. On ne soumet pas à la critique le rôle d'une Mère. Malheureusement de tels principes décentrent la foi : elle cesse d'être une remise totale de soi à Jésus-Christ ; elle tend à rechercher auprès de formes secondaires, devenues fausses de par leur rupture avec le cœur du Mystère chrétien, une sécurité qu'elle ne trouve pas dans l'obscurité du Dessein de Dieu. On constate une dérive du catholicisme vers une hypertrophie des données secondaires de la Révélation. Le catholicisme vulgarisé oublie des données primordiales de la Révélation. Il ne s'agit pas de négations mais d'une disparition pratique : elle a des conséquences graves dans la prédication du Mystère chrétien. Je songe spécialement à l'oubli de l'eschatologie au siècle dernier:

il a été désastreux au moment où l'humanité prenait conscience de son unité mondiale, et où elle s'éveillait à l'espoir de créer un monde moins voué au hasard et dont le devenir historique ne serait pas sans signification.

La théologie, fera-t-on remarquer, n'est pas sans responsabilité dans cet état de choses. Devenue timide, coupée de ses racines bibliques par l'échafaudage d'une lourde technicité, ignorante du mouvement des esprits à l'extérieur de ses écoles, préoccupée de défendre son propre héritage traditionnel, elle s'est désintéressée de tout ce qui ne lui apparaissait pas suffisamment sérieux pour qu'elle daignât y prêter attention, et elle s'est raidie contre toute tentative de liberté à l'égard de son héritage scolaire. Ainsi, le théologien se faisait l'inquisiteur sourcilleux du théologien : toute son agressivité ou son zèle pour la défense de la Parole de Dieu tournait à la correction ou à la condamnation des quelques esprits qui n'avaient pas la grâce de percevoir la perfection achevée de l'édifice théologique et qui étaient tentés de s'aventurer sur d'autres chemins. Mais en même temps, le théologien avait trop de mépris pour s'intéresser à tous les mouvements qui, dans l'Eglise, sous couvert de spiritualité, piété et parfois pastorale, véhiculaient une compréhension pratique du christianisme. Dans un temps où la recherche en théologie n'avait plus droit de cité, toute liberté était laissée à quiconque n'avait pas l'ambition d'écrire théologiquement mais pieusement de la Révélation, de l'Eglise, du Christ, de la Vierge, de l'eschatologie, de la morale et de l'existence chrétiennes. Il n'est dès lors pas étonnant que cette littérature, ou même certaines pratiques détournent l'attention des fidèles du Mystère chrétien comme tel. Cette déviation importait peu à la « science théologique » : elle ne mettait pas en péril la théologie « scolastique ». Elle mettait en péril quelque chose de beaucoup plus important : la signification existentielle du Mystère chrétien.

Privés d'une théologie enracinée dans la Mission pastorale de l'Eglise, le croyant et souvent la hiérarchie ne distinguent plus la portée réelle, pour la conduite quotidienne, du

Mystère chrétien, l'Evangile de Jésus-Christ, mort et ressuscité. La liturgie s'éloigne du peuple, et se transforme en culte hiératique dans la mesure où le Mystère qu'elle célèbre et actualise n'est plus saisi comme unifiant la vie concrète. Dès lors, on va demander à des pratiques plus immédiates, à des recettes pieuses, à des écrits sentimentaux cette unification. Les chaînes de prières particulièrement efficaces, les neuf premiers vendredis du mois, l'atmosphère de secret apocalyptique entretenu autour de Fatima, les consécrations rééditées, les excès de la piété mariale, les inventions de nouveaux cultes toujours présentés comme le salut du monde, l'attachement de la pensée religieuse à des données sans fondements bibliques, telle la joséphologie, témoignent d'un dérèglement de l'esprit. Toutes ces amplifications secondaires cachent le visage du Christ. Elles révèlent en même temps que la pensée religieuse a abandonné une de ses tâches : manifester le lien entre la Parole de Dieu et sa signification existentielle pour le comportement de l'homme croyant. Le théologien peut mépriser les déviations. Il peut se consoler en se persuadant que tout cela n'a rien à voir avec la foi. Mais ces déviations, cette exubérance de l'accidentel en catholicisme, et ceci parfois aux plus hauts degrés de la hiérarchie, cette complaisance dans le sentimental et le médiocre, l'accusent. Il n'est pas le seul responsable, mais il est pour une part responsable.

Si en effet la rupture entre la « théologie savante » et le « catholicisme vulgarisé » est si profonde, cela tient pour une part au fait que la théologie savante est une fausse « science » : elle est une occupation d'école, et non une tâche d'Eglise.

Purifier la foi, c'est penser et agir dans l'Eglise de telle sorte que celle-ci mette toujours un lien rigoureux entre le comportement chrétien et l'essentiel du Mystère. Ce qui doit être constamment remis en lumière au cours du développement, c'est la prépondérance du Christ, car il est l'Unique Source. Ce qui doit être constamment critiqué, ce sont les développements qui rejettent dans l'ombre cette Unique Source du comportement chrétien.

Purifier la foi, ce n'est pas s'interroger sur le Mystère chrétien et en élaborer une intelligence théologique comme si ce Mystère n'était pas la source d'un comportement croyant dans le monde. Dans la mesure où la théologie tient pour secondaire la tâche pastorale de l'Eglise, et nous entendons par là sa mission d'annoncer l'Evangile et de faire vivre de la foi, elle cesse de rendre service à l'Eglise, et cette défaillance engendre dans l'Eglise une propension à se détourner des tâches essentielles pour se réfugier dans la sécurité de pratiques anodines, ou pour s'aventurer inconsidérément, par générosité, dans des voies qui ne cachent pas moins l'originalité évangélique. Que domine la sclérose traditionaliste ou l'aventure généreuse mais non suffisamment enracinée dans le Mystère, la responsabilité en incombe à la désertion par la théologie de la Mission. Purifier la foi, ce n'est pas uniquement élaborer un langage technique ; c'est sans cesse servir l'Eglise par la réflexion dans le désir qui l'anime de prêcher le Christ, et dont la détournent les aléas de sa propre histoire, les angoisses des hommes, les facilités de l'instinct religieux et le poids des traditions. L'élaboration d'une théologie « savante » requiert une attention constante au devenir de l'Eglise.

Certains affectent de s'étonner que naissent des théologies « kérygmatiques », « pastorales », « catéchétiques ». Des théologiens prétendent ne pas prendre au sérieux de tels essais. Ce sont ces essais qui jugent la théologie. Si celle-ci avait pu être présente, dans sa fonction la plus technique, à la Mission de l'Eglise, de tels essais n'auraient aucunement la prétention de recouvrir ou de tendre à recouvrir tout le champ de la réflexion. On n'entendrait pas si souvent le reproche que la théologie n'a aucune valeur pastorale. De tels essais témoignent, avec quelque injustice peut-être comme tout ce qui est nouveau, que la « réflexion et la vie » sont séparées, et que la réflexion ne saurait être d'aucune lumière pour la vie. En conséquence de cette rupture, la théologie ne remplit que très partiellement son rôle de purification existentielle de la foi. C'est là, à notre avis, un des grands malheurs de l'Eglise

moderne. On déplore souvent l'état sclérosé des études théologiques dans l'Eglise. On ne comprend que trop l'attitude des pasteurs, évêques ou prêtres, qui boudent une théologie dont ils ne perçoivent que l'extériorité par rapport au devenir concret de l'Eglise.

Le concile redonne actualité à la réflexion religieuse. On voit à l'élaboration de schémas comme celui sur l'Eglise et le monde, combien la tâche réflexive s'intègre au devenir de l'Eglise. On pressent que cette tâche ne sera fructueuse que dans la mesure où la théologie elle-même assumera dans sa perspective le dialogue avec le monde dont parle le Pape Paul VI. Il n'est pas à attendre de la théologie une purification existentielle de la foi si elle-même n'épouse pas selon son mode un aspect de la Mission ecclésiale. L'urgence de la tâche évangélique définit pour une part cet aspect. Il consiste en ceci : assurer la libre confrontation entre l'Eglise et le monde, de telle sorte que le dialogue ne soit pas condescendance de l'Eglise terrestre, mais recherche réciproque dans la loyauté à l'égard de sa propre vérité. C'est cet aspect qu'il nous reste à mettre en lumière. Il est le retour de la théologie à la coexistence humaine, et le renoncement définitif à un savoir de l'Absolu.



Confrontation foi et monde

Si on désire ne pas exiler la théologie dans une intelligence purement abstraite du contenu de la foi ; si on pense qu'elle est au service de l'Eglise, il est difficile de ne pas prendre en considération, pour fixer une de ses tâches majeures aujourd'hui, le devenir de l'Eglise dans le monde. Il n'est pas sans signification pour l'Eglise : il lui permet, non pas de changer sa Mission propre, mais d'inventer un style de présence aux hommes qui manifeste mieux son originalité. Songeons aux discussions conciliaires sur la « liberté religieuse », sur les relations avec les religions non-chrétiennes, sur l'amour

humain : on perçoit immédiatement que l'attention portée au devenir du monde donne occasion à l'Eglise de prendre une conscience plus explicite des exigences évangéliques, et lui fournit l'occasion de critiquer des affirmations qui passaient naguère pour aller de soi et qui n'en étaient pas davantage justifiées.

La Mission de l'Eglise dans son style concret n'est pas seulement définie par l'Evangile : elle est également à définir à partir de celui auquel s'adresse la Parole de Dieu : le monde. Or aujourd'hui, l'Eglise prend au sérieux, c'est-à-dire ne condamne plus comme une apostasie sans signification, la distance que le monde a prise à son égard. On a beaucoup écrit sur le dépérissement de la chrétienté. Il semble que dans l'Eglise, à part quelques îlots de résistance, ce dépérissement soit accepté comme un fait positif, plein de signification pour la Mission de l'Eglise. Cette acceptation est un fait nouveau : l'Eglise n'en a pas encore tiré toutes les conséquences pastorales. Elle est en marche vers un nouveau style de présence dont il est difficile de prévoir les bouleversements qu'il provoquera dans la mentalité ecclésiale. On a moins insisté sur la portée théologique de cette acceptation.

La théologie classique, celle qu'exploitent les manuels, a été construite à une époque de chrétienté. Il n'était pas alors question de définir l'être humain autrement que par sa vocation éternelle. L'enracinement ecclésial était en conséquence si profond qu'il définissait toute autre perspective. A la suite du dépérissement de la chrétienté, l'être humain s'est manifesté humain autrement que par sa seule appartenance à l'Eglise terrestre.

Lorsque l'être humain était essentiellement « ecclésiastique », la théologie pouvait se suffire d'être ecclésiastique. Les systèmes qu'elle a bâtis sont le reflet de l'unité accomplie au niveau de la société. La théologie porta au niveau de la réflexion, du langage conscient, ce qui était alors vécu par l'Eglise. Au Moyen Age, la « chrétienté » était l'horizon du comportement ecclésial. On ne voit pas que la théologie ait réellement dépassé cette situation : elle l'a « rationalisée ». Et

le plus laïc des théologiens, le plus attentif à la pensée païenne, était trop « ecclésiastique » et enraciné dans la « chrétienté » pour ne pas justifier les procédés les plus criminels de l'Inquisition. Cela, on veut l'oublier, mais cela est aussi significatif pour une doctrine que les abstractions métaphysiques.

Aujourd'hui, la chrétienté a disparu : l'Eglise, dans ce qu'il y a de plus dynamique en elle n'est pas nostalgie du passé. Elle est attentive à l'avenir qui s'annonce. Elle crée un nouveau style de présence dans un monde dont elle respecte les valeurs nées indépendamment de son empire. L'unité entre les deux réalités, celle de la Parole révélée et celle du monde, ne s'accomplit plus par l'Eglise terrestre : elle témoigne désormais de l'unité eschatologique. Elle ne peut concrètement par ses institutions unifier ce monde sans porter atteinte à sa valeur propre, et sans risquer de voiler sa Mission d'Eglise. L'Eglise et chaque chrétien, conscient ou non de ce qui advient, vivent cette distance. Ils sont écartelés. Ils peuvent fuir cet écartèlement et prétendre à des solutions mystiques. Le déchirement demeure : ce qui n'est pas ecclésialement surmonté ne l'est pas personnellement.

La théologie n'est pas exempte de cette tentation de fuite : elle s'installe dans l'horizon de chrétienté et élabore ses constructions comme s'il n'était rien advenu dans l'Eglise et le monde. Mais ces constructions médiévales rééditées ne surmontent le déchirement qu'en imagination : n'étant pas parties de la question posée à l'Eglise par l'irruption du monde comme valeur, et de la pensée moderne comme interrogation radicale, ces constructions font l'effet de toujours mettre entre parenthèses ce qui précisément est aujourd'hui à penser : le lien entre l'Eglise et le devenir du monde. Il ne saurait être question d'une théologie vivante, fût-elle tâtonnante, si elle n'est pas l'intelligence concrète de la situation qui advient à l'Eglise. C'est à travers cette intelligence concrète que l'aspect le plus transcendant de l'Evangile est à penser. Dans le cas contraire, il fait figure de « fable ».

Prenons un exemple : celui de la « liberté religieuse ». La question, une première fois posée au XVIe siècle, n'a pas eu de

suite : ni le peuple, ni la hiérarchie n'étaient prêts à entendre ce langage. Avec les diverses transformations politiques en Europe, au XIX[e] siècle, elle s'est peu à peu inscrite dans les mœurs. Pour des raisons trop explicables, ces transformations se sont trouvées liées à des doctrines anti-cléricales et parfois irréligieuses. On a donc perçu dans les libertés « modernes » un refus de la conscience humaine d'avoir quelque norme de moralité et de religion. Grégoire XVI fustigea cette liberté sans mesure. Mais les institutions reconnaissant ces libertés, l'Eglise en a peu à peu admis le bien-fondé pratique. Avec la « déclaration » renvoyée à la prochaine session du Concile, l'Eglise dépasse ce point de vue « tactique » : la « liberté religieuse » est un droit inaliénable de la conscience humaine. Aucun pouvoir politique, ni aucune confession religieuse, fût-elle la seule authentique, ne peuvent user de contrainte.

Quelle est la tâche de la théologie dans ce cas ? Ce n'est pas de justifier moralement une « tactique » tout en regrettant la « chrétienté » où existait la contrainte. Elle n'est théologie de la situation actuelle de l'Eglise que si elle pense la « liberté religieuse » comme valeur, et rompt avec l'horizon de chrétienté.

Rompre avec l'horizon de chrétienté, cela signifie pour la théologie qu'elle s'efforce de penser la situation nouvelle advenue à l'Eglise. Elle ne peut le faire que dans la mesure où elle entre dans la perspective de pensée qui a conduit au déchirement. La distance prise entre le monde et l'Eglise est inhérente au mouvement moderne de la pensée. Pour la théologie, prendre au sérieux cette distance, c'est enfin prendre au sérieux l'aventure de la pensée moderne, cesser de la fuir ou de l'ignorer. Et par cette prise au sérieux elle assumera pour sa part dans la réflexion ce que vit actuellement l'Eglise. Telle nous semble être aujourd'hui sa tâche « ecclésiale ».

La théologie n'est pas définie par le contenu de la foi pris en lui-même. Il n'existe pas de système intelligible qui pourrait être directement déduit de ce contenu. La foi, dans son expression et sa compréhension, est liée à la compréhension que l'homme a de lui-même. Cela ne signifie pas que la foi

ne joue aucun rôle dans cette compréhension de l'homme par soi-même ; cela signifie qu'elle ne le joue pas seule. La compréhension de l'homme par soi-même est liée à son histoire. Si la notion de « nature humaine » est si radicalement combattue aujourd'hui, c'est en conséquence de la conscience que l'homme a de son histoire, et des expressions si diverses de son être. « La nature » humaine actualise son « essence » dans le mouvement collectif de l'histoire. Non pas qu'il faille envisager une progression linéaire, mais bien plutôt le dévoilement successif et parfois l'oubli de structures essentielles à l'être humain.

Certains débats modernes et même conciliaires à propos d'applications de ce qu'on a longtemps cru « loi naturelle » montrent à quel point il s'agit d'être modeste dans ce domaine. Ainsi la mentalité moderne, en suite de l'étonnante mémoire qu'elle a acquise du passé de l'humanité, et de la communication inter-humaine à l'échelle mondiale, a une perception aiguë de la condition d'historicité de l'homme. Ceci la conduit à un type de pensée essentiellement problématique.

Ce serait méconnaître la puissance d'interrogation de la science que de voir dans ce style de pensée l'apanage des philosophies modernes. Ces philosophies, comme l'art moderne lui-même, ne sont pas étrangères à l'attitude d'esprit que crée l'investigation scientifique. En même temps que celle-ci révèle la créativité de l'homme, elle en situe les limites, et dénonce la précarité de tout système total. La conscience que l'homme moderne a d'être le créateur et l'inventeur de son avenir à partir de modes d'expression aussi divers que la science, la technique, l'art, la philosophie et la politique, le renvoie à lui-même dans l'interrogation. La sécurité du dogmatisme ne lui est plus honnêtement permise. La sécurité d'un fondement dernier, saisi dans l'évidence de l'intuition pure, lui est refusée. Elle se heurte à un irréductible, en quelque forme d'expression que ce soit : le lien entre l'homme et le monde. Elle n'a jamais fini de dévoiler ce lien, et donc de saisir l'homme. La fuite vers l'Absolu n'est pas possible, parce que justement il n'est pas de ce monde. Pour la première fois, semble-t-il, en dehors des

trop grandes facilités que le christianisme dans l'époque de chrétienté donna à la remontée vers Dieu et à l'affirmation de la précarité de l'homme et du monde, la pensée moderne et la mentalité qu'elle engendre prennent au sérieux le sens de l'action historique de l'homme, et les limites de cette action. Ainsi la pensée moderne, dans la philosophie comme dans la science, dans l'art comme dans la technique, paraît-elle une patience illimitée, une rigueur sans illusion, une recherche sans prétention à quelque système définitif, une attention à la réalité humaine et aux mille facettes de ses comportements. Il suffit de visiter le musée d'Art moderne de New-York pour sentir quelle communion intense existe entre l'aventure esthétique et créatrice et le devenir total de la pensée moderne. Certains modernes ont avancé, pour caractériser le mouvement de la pensée philosophique, le terme de « répétition ». Il ne faut pas l'entendre au sens de « redite », mais au sens de reprise indéfinie d'une même question, comme chez Vermeer reprenant sans cesse en ses tableaux à sujets divers le même visage de femme, comme s'il avait eu conscience de n'avoir jamais suffisamment exprimé ce qu'il signifiait pour son regard. Ainsi la pensée moderne reprend sans se lasser la même interrogation qui surgit des situations les plus diverses. Elle sait ne jamais devoir finir d'épuiser le lien entre l'homme et le monde, parce qu'elle sait désormais que l'homme n'en aura jamais terminé de s'élucider.

Que fait la théologie en tout ceci ? Science de Dieu, elle est le savoir de l'Absolu. Pour elle, tout n'est-il pas achevé ? Tout n'a-t-il pas solution ? N'a-t-elle pas la prétention d'écrire une Somme des questions, et d'y donner réponse ? Ne dit-elle pas que toutes les autres sciences lui sont subordonnées ? Dès lors, comment peut-elle être prise au sérieux par la pensée moderne ? Une telle prétention n'est-elle pas chaque jour démentie ? Tant que la théologie n'aura pas renoncé à être le point de vue de Dieu, il est vain qu'elle aspire à se faire entendre. Et, de plus, cette prétention est désormais outrancière. Qu'elle allât d'elle-même dans une époque de chrétienté, on le comprend. Qu'elle soit encore la conception plus ou moins

majoritaire à l'époque actuelle, isole la théologie de toute la pensée vivante. La foi fait communier au regard de Dieu, mais dans une obscurité telle qu'elle n'arrache pas le chrétien à la condition humaine. Comment l'intelligence de la foi aurait-elle un autre statut ? Elle est encore plus précaire puisqu'elle se trouve nativement liée au cheminement historique de la raison. Que la théologie renonce à vouloir être un système parfait, traduisant en langage humain le savoir de Dieu ; qu'elle assume au cœur de l'Eglise l'interrogation humaine, en toute loyauté, et, au cœur du monde, l'interrogation divine, elle deviendra le lieu du dialogue entre le monde et l'Eglise. Plus profondément encore, elle doit assumer, dans la fidélité absolue à la Parole de Dieu, l'interrogation la plus radicale de l'homme sans Dieu. Elle devrait être ce paradoxe : l'interrogation de l'homme historique, de l'homme qui est sans la gloire de Dieu, ni l'évidence de Dieu, mais comme nativement dans l'éloignement de Dieu ; et cela, elle devrait l'être au cœur de l'Eglise.

Dès lors, la théologie ne serait qu'un mode de l'existence terrestre, elle prendrait au sérieux cette existence comme interrogation pour la foi et la foi comme mise en question de cette existence. Fuir cette tension, ce serait pour elle fuir sa mission. Elle accepterait le cheminement lent et patient de la pensée moderne. Et, dans cette acceptation, elle rappellerait à l'Eglise que la foi ne va jamais de soi, et que sa Mission première est d'être auprès de ceux qui ne croient pas. Ainsi, au cœur de l'Eglise, en secouant les sécurités, elle ouvrirait au dialogue. Cessant enfin d'être enfermée dans sa fonction de mémoire ou d'enseignement, elle deviendrait une des formes indispensables de la vie de l'Eglise, la plus risquée sans doute : celle pour laquelle aucune question humaine sur la foi, aucune contestation de Dieu et de l'Eglise ne saurait être étrangère.



Peut-être est-ce là une pensée « utopique » : elle ne veut pourtant rien dire d'autre que ce qu'entreprenait Job dans le

procès qu'il intenta à Dieu. Il avait assez la foi pour que cette interrogation ne tourne pas à sa perte. Ses amis pour lesquels tout allait de soi n'eurent pas la même chance. En se faisant les apologistes inconsidérés de l'évidence du chemin de Dieu, ils se moquèrent de Dieu. Ce n'est pas un blasphème de se demander si les théologiens n'ont pas trop souvent préféré la sereine argumentation des amis de Job à la lucidité et à l'humilité de celui que Dieu justifia parce que seul il avait bien parlé de lui. Quand on songe que Job osa déclarer : « Quand bien même Dieu me tuerait, j'aurai raison contre lui », on mesure la timidité de ses amis. Chose étrange, cette timidité est égale à leur prétention à tout comprendre des chemins de Dieu. La hardiesse de Job se fonde sur l'acceptation humble de l'expérience humaine. Serait-ce trop demander que la théologie n'oublie jamais que telle est sa condition, et que la foi n'arrache pas sa réflexion à la patience illimitée de toute connaissance humaine ?

Christian DUQUOC, o. p.

LA NAISSANCE D'UNE THÉOLOGIE

En ses contes et en ses rites, en ses coutumes et en son comportement, le *Jörai* exprime une certaine conception de la divinité : un Divin personnel supérieur et éloigné, des Puissances actives — *yang* — pensées comme des vertus intermédiaires régissant l'ordre du cosmos où l'humanité n'est qu'un élément fragile et faible ici-bas en attendant de devenir défunt, condition rapprochant l'homme des *yang*. Sur cette terre l'homme essaie de se tirer d'affaire dans l'immédiat, en conformant le plus possible sa conduite à celle des ancêtres qui ont réussi à vivre et à perpétuer l'espèce, d'où l'impératif de la Tradition et l'urgence des rites relatifs aux *yang* et aux défunts.

Tout cela c'est de la théologie : une pensée élaborée du divin marquant de plus la conduite pratique de tous les jours, jusqu'au moindre des actes, ne laissant rien à l'improvisation.

L'étrangeté de la révélation

Les parents de Tap étaient païens ; en cas de maladie ils faisaient les coûteux sacrifices traditionnels (porcs, buffles, pouvant s'élever jusqu'à plusieurs centaines de francs). Puis ils sont entrés en catéchuménat, peut-être pour n'avoir plus à faire de sacrifice, ce qui arrive quand ce sont les plus irreligieux qui se font chrétiens. Quoi qu'il en soit ils entendent bien s'en remettre au prêtre qui fera tout à leur place, se réservant, eux, de penser ce qu'ils veulent ou de ne rien penser du tout. Tap veut aller à l'école ; ils l'en empêchent (« Dans notre famille personne n'a été à l'école »). Tap tombe gravement malade,

ils refusent de le soigner ; des amis le portent à l'hôpital, ses parents le reprennent ; poussés par le catéchiste ils me remettent un franc pour célébrer la Messe. Finalement ils abandonnent la religion. Il y avait cinq ans qu'ils étaient catéchumènes...

Le catéchiste N. a, depuis plusieurs années, l'habitude de répondre *Amen* en conclusion du Canon de la Messe. Un beau jour il ne le dit plus. Je croyais bien que cet acte rituel était assimilé, devenu naturel, mais il lui était resté extérieur.

— « Pourquoi ne le dis-tu plus ? »

— « J'ai oublié ! »

L'apparente étrangeté du mot n'est pas en cause : *Amen* est un mot jörai (on a de la « chance » parfois) se disant de quelqu'un de *sûr*, sur qui on peut compter.

Une enquête que je viens de faire révèle que la plupart des catéchumènes n'entendent rien au vocabulaire religieux que nous employons (et qui est pourtant du bon jörai), comme si, dans un contexte chrétien, le mot ne leur disait plus rien ; sauf l'un qui eut des intuitions de génie, définissant l'Esprit-Saint : « Dieu donnant la vie aux hommes », et la Grâce : « Dieu montrant sa bienveillance aux hommes ». Mais aux questions posées de telle sorte que les réponses montrent si de la religion ancienne au christianisme il y a assomption et renouvellement de l'une en l'autre ou abandon pur et simple de l'une pour l'autre, quantité de réponses signifièrent cet abandon — voire l'abandon de toute pensée religieuse — bien que nous nous épuisions à leur enseigner le contraire...

Ces gens-là sont bien étranges, n'est-ce pas ? Je ne voudrais pas être contrariant, mais je trouve que c'est nous qui sommes étranges quand nous faisons en sorte que la Révélation, qui ne saurait être étrangère à aucune culture, leur devienne absolument impensable en raison de notre formulation et du décor socio-culturel qui l'accompagne. Malgré mes efforts ils sont portés à croire que je fais abstraction de leur pensée religieuse, de ce qu'ils ont de plus cher et de plus original.

L'Asie ne se convertit pas ; il y a longtemps qu'on s'en est aperçu. Mais, si nous voulons que cela change, il faudrait peut-être d'abord changer quelque chose en nous. S'intéresser à la recherche missionnaire et lui accorder une grande liberté serait moins dangereux que de fabriquer de faux chrétiens. Ce sens de la recherche, chez les missionnaires sur le terrain, n'est pas d'aujourd'hui ; il ne faut pas leur jeter la pierre s'il n'a pas abouti. Si le missionnaire n'avait pas été si longtemps tenu au latin, le dialogue, auquel il aspirait de toutes ses forces, aurait pu se produire. Se rend-on compte qu'une collecte latine, même élégamment traduite, fait ici l'effet de ce qui serait du chinois pour des occidentaux ?

Copier ou penser ?

L'annonce de l'Evangile en tel pays utilise nécessairement le *langage* de ce pays, c'est-à-dire : non pas des mots, en lesquels on croirait trouver l'équivalent des mots du vocabulaire auquel nous sommes habitués, mais un ensemble linguistique, avec ses catégories particulières et ses idiotismes, l'expression propre de sa vie sociale et religieuse, qui, sur ce dernier point, contient déjà un *germe* de formulation théologique, la préparation providentielle d'une théologie originale, une théologie en œuf qui attend d'être fécondée par l'intervention du missionnaire qui n'apporte pas un enfant tout fait.

Quand le Mystère chrétien est présenté à un groupement humain d'une culture non encore christianisée, la Révélation prend une expression nouvelle dans la langue qui véhicule cette culture, ce qui revient, sur ce plan, à une acculturation : langage païen et donné révélé sont « modifiés » l'un par l'autre ; le Révélé, non pas à l'état pur, mais déjà « modifié » par la langue et la culture de l'envoyé, reçoit un nouveau mode d'être en telle formulation.

Bien qu'il ne puisse (et ne doive) oublier sa langue maternelle ni la culture qu'elle porte, le missionnaire s'efforce de serrer au plus près l'essentiel de la Révélation pour le transmettre et, avec la participation grandissante des intéressés, il

cherche à l'exprimer dans leur langue. Pour être fidèle, ce travail ne peut être une transposition *mot* à mot, mais une recherche d'équivalence sur le plan des *idées*, donc une interprétation qui ne peut pas ne pas tenir compte du sens qu'ont les mots de tel peuple dont l'expression théologique sera fonction de la culture sous-jacente à ce langage. La formulation de la doctrine va donc nécessairement prendre une couleur particulière, locale ; c'est déjà là la base d'une théologie originale, dont l'orientation est dessinée à la fois par les dispositions providentielles du langage (reflet du génie propre de la culture) et par les options premières que prend le traducteur — ce qui ne devrait faire qu'un si le missionnaire est suffisamment attentif et patient.

Car l'évangélisation suppose contact prolongé en climat de confiance et échanges intimes avec l'homme à évangéliser, afin que le message parvienne à son oreille intérieure, qu'il le perçoive et se l'exprime, déterminant d'avance les grandes lignes de sa théologie à venir.

Du jour où j'ai pris le parti de désigner Jésus comme *Ana'Adei* (Fils de Dieu) et non *Yang* (comme font les Protestants), j'ai orienté une ligne théologique particulière, propre aux Jörai, qui doit se montrer féconde en développements. Mais en fait n'est-ce pas moi qui la leur fais, cette théologie « originale », ou au moins la conditionne fortement ? J'ai cité plus haut des cas de non-conversion par absence de prise de conscience ; trouve-t-on le cas contraire ? Je connais bien quelques Jörai que je crois vraiment convertis, mais ils ne pensent plus en jörai sur le plan religieux ; ils m'ont fait confiance, croient, reprennent mes propres termes ; mais ces signes qu'ils sont eux-mêmes ne sont pas parlants pour les autres Jörai, d'aucune portée sur la conversion des structures qui, chez les autres, résistent. Certes, moins un peuple s'est exprimé déjà une pensée théologique élaborée, plus il risque d'être tributaire de la pensée d'un autre. Dans le cas jörai la religion, pour être archaïque, n'est pas informe, le vocabulaire est abondant et nuancé (dans l'exemple cité, *Ana'Adei* est connu de la tradition qui fait mention de « fils de Dieu »).

A moi de reconnaître les éléments plus ou moins disparates, souvent inconscients, d'une théologie originale ; ainsi ce n'est pas ma pensée propre qui s'élabore, je pense à leur place ; et c'est là que se situe toute la délicatesse et la force de l'esprit missionnaire : délicatesse pour s'oublier, penser l'autre, sentir et comprendre ; force pour élaborer, construire avec les matériaux donnés, faire aboutir avec assurance.

Du jour où un Jörai, correspondant à mon option (si elle est juste), y appliquera sa pensée, extrapolera, reportant notamment sur Dieu ses relations de comportement traditionnellement limitées aux *Yang* et y adaptant son vocabulaire rituel, une théologie originale s'élaborera dont toute l'Eglise profitera.

Un peuple est christianisé dans la mesure où ses structures mentales le sont, et cela se constate à la qualité de signification de son vocabulaire théologique original (expression de ces structures plus ou moins christianisées) ; celui-ci, gage de la valeur de la conversion, reflètera le *style* propre du christianisme vécu au sein de telle culture.

Quand un peuple s'en tient à des adaptations de formules étrangères, à un style d'emprunt, pour parler de Dieu ou Lui bâtir un temple, c'est signe qu'il manque une dimension à sa conversion : la profondeur. On peut en trouver une illustration actuelle, au niveau de la liturgie, dans le cas de ceux qui s'attachent au latin par manque de formulation adéquate et donc de *pensée* authentiquement chrétienne ; c'est une façon d'éviter le problème tout en paraissant bien catholique, mais ce n'est qu'une *copie* (c'est le cas du Vietnam qui n'utilise la langue vernaculaire que pour les lectures — certes une Eglise jeune a le temps devant elle — mais on peut se demander si une théologie vraiment originale illustrera un jour la christianisation d'une culture qui est faite principalement d'emprunts).

Je suis envoyé pour annoncer la Bonne Nouvelle du Salut et par la suite pour que naisse une Eglise locale bien enracinée ; certes, mais en fait mon œuvre doit conduire à engendrer, en telle culture, une pensée théologique originale sans

laquelle il n'y a pas de conversion authentique ; « authentique » appelle « original » et s'oppose à « copie ».

Un peuple, qui a repensé le christianisme en fonction de ses structures intimes et lui a donné une expression propre, a hâte de l'exprimer dans la liturgie, œuvre culturelle autant que cultuelle. La para-liturgie peut se satisfaire d'adaptations ; la liturgie requiert l'authenticité : traduction en esprit et vérité en même temps qu'expression vraie de l'âme du peuple, que le peuple soit aussi *sincère* qu'*orthodoxe*.

La culture grecque a imprégné l'Orient chrétien, mais l'impérialisme de Byzance et l'autorité de la Hiérarchie n'ont cependant point uniformisé les pensées des peuples périphériques, qui ont pu repenser assez librement la théologie du Mystère selon leur génie propre et l'exprimer justement par une liturgie originale (syriaque, copte, etc.). L'esprit romain étant moins nuancé, la Hiérarchie en Occident était prédisposée à imposer une façon de voir uniformisante. Un effort de la théologie nouvelle se situe là : repenser le dogme en fonction des structures mentales actuelles qui, dans la mesure où elles seront converties, trouveront la formulation adéquate, et réciproquement celle-ci, œuvre des théologiens aussi proches de leur peuple que fidèles à la Tradition de l'Eglise, favorisera la conversion authentique des hommes.

Si l'Extrême-Occident met tant de siècles pour arriver à cette théologie originale, c'est qu'il lui a fallu du temps pour prendre conscience de ses schèmes de pensée et convertir ses structures... Il n'y a pas lieu de se décourager si l'Extrême-Orient n'en est pas encore là ! Un prêtre vietnamien me demandait :

— « Pourquoi n'avons-nous pas au Vietnam de théologiens propres à nous, comme il y en a en France ou en Allemagne ? »

Je lui ai répondu :

— « Au bout de trois siècles d'évangélisation la France n'avait produit ni Congar ni de Lubac, ni même les thomistes de l'Ecole et, ai-je ajouté doucement, vous n'êtes pas encore assez chrétiens au dedans ».

D'ores et déjà, dans la mesure où l'on connaît ces cultures d'Asie, on peut avoir quelque intuition sur l'orientation que prendra leur pensée théologique : une fois émancipée du tout-fait latin et du conditionnement causé par les manuels et les traductions d'occidentaux, elle pourra d'abord restituer au langage biblique cette plénitude que le juridisme latin a amenuisée ; l'anthropologie, débarrassée de la désintégration cartésienne, mettra en valeur l'unité existentielle de l'homme ; le collectivisme débouchera sur un sens communautaire ; des notions-clefs, bases d'attente, s'épanouiront, du *Jua* jörai au *Karma* hindou...

Du réflexe à la réflexion

Les exemples d'inconstance signalés plus haut prouvent seulement que des éléments de christianisme se sont situés comme corps étrangers, en symbiose dans le psychisme de l'homme, et un jour ont été refoulés d'instinct, sans acte volontaire, sans refus conscient. Ce qui se passe au niveau du psychisme individuel est figure du comportement du groupe : ce qui n'est pas susceptible d'une expression spontanée est impensable (personne n'a pu faire que les Jörai labourent à la charrue). L'homme ne peut repenser que ce qu'il s'exprime ; ce qu'il pense authentiquement, il se le formule de façon originale, originale parce que cela part des infrastructures mentales. Or la nature même de la foi (et donc la conversion) réclame cette activité mentale : enracinement profond et prise de conscience.

Le catéchumène qui abandonne après plusieurs années de formation n'apostasie pas, il n'a encore jamais été converti, c'est tout (comme ces masses qu'on dit paganisées de l'Occident). Il a pu répéter l'instruction reçue, faire les actes qu'on lui dictait, se comporter extérieurement comme un chrétien ; mais tout cela n'était pas « actes humains » parce que ne venait pas du fond de l'homme, nourriture reçue et aussitôt évacuée parce que non digérée, l'homme n'en a pas fait sa substance ; sa substance d'homme n'a pas été modifiée (transsubstantifiée)

parce que la forme (les espèces) n'était pas assimilable. A cette forme manquait une double relation, donc une double insertion : dans la vie psychique de l'homme où il n'y avait pas de place pour un thème nouveau, dans la vie sociale dont le collectivisme ne prévoit pas d'exceptions.

Le catéchuménat, par ses formes adaptées et sa dimension communautaire, peut conditionner des réflexes d'ordre chrétien, mais encore fragiles et temporaires. Certes il y a déjà là une expérience, mais sauf cas rare de bouleversement profond et immédiat, il faudra longtemps pour que cette expérience entraîne la conversion par modification du contexte psychique et du contexte social permettant l'insertion.

La conversion au niveau des structures culturelles se signale par l'acte de réflexion, explicité et populaire, comme la conversion au niveau des infra-structures se signale par l'acte réflexe de l'infra-conscient, le rêve nous permet de juger de la part de nous-mêmes qui n'est pas unifiée, intégrée en le Christ.

La réflexion théologique originale, c'est le reflet de Dieu en l'intellect de l'homme, c'est l'image propre non pas que cet homme se fait de Dieu, mais que cet homme devient de Dieu, réfléchit de Dieu. Quand l'image de Dieu se restaure en l'homme, tout en maintenant l'originalité de cet homme, la pensée de l'homme reflète alors les choses de Dieu selon son génie propre ; cette restauration n'est authentique qu'actuelle, c'est-à-dire entraînant l'acte de réflexion préalable à l'élaboration d'une synthèse originale. L'image de Dieu en l'homme est une énergie divine accompagnant une *inspiration* et tendant à produire une *expression* de la relation fondamentale de l'homme avec Dieu. On en a une belle illustration dans la théologie des écrivains sacrés, cas limites puisque inspirés directement en vue d'un écrit de portée universelle, mais suivant le processus décrit au niveau de leur psychisme personnel. Job, Qohélet ou Paul reflètent la Vérité inépuisable, selon leur génie propre converti à Dieu et leur expérience propre du Mystère de Dieu.

C'est aussi au niveau collectif que l'homme est image de Dieu, et notamment le vocabulaire propre à chaque culture est un *reflet* de Celui qui comprend tout et nomme tout, est un spectre d'absorption portant certaines radiations de la Source indicible différemment absorbées, ce qui donne à chaque langage sa couleur locale, tous contribuant à exprimer, mais jamais aucun exhaustivement, la Vérité.

Il est donc de la plus haute importance, non seulement pour tel groupe culturel donné, mais pour toute l'*oikouménè,* que chaque culture reflète originalement et manifestement cette image-là qu'elle porte de Dieu. Aucune langue n'épuisant le Mystère, mais toutes contenant en elles de quoi en exprimer un aspect, de leur confrontation naîtra une théologie nouvelle peu à peu de dimension œcuménique.

Sur le plan personnel je puis témoigner que d'avoir traduit de nombreuses pages d'Ecriture en des dialectes différents m'a révélé une portée nouvelle de bien des thèmes qui risquaient de se scléroser en formules, nécessairement limitatives de sens.

On connaît l'histoire du sculpteur à qui un simple (ou un philosophe ?) demandait : « Mais comment saviez-vous qu'il y avait un buste dans ce bloc de marbre ? » En toute langue il y a de quoi donner un visage à la Révélation. La Tradition active consiste à faire repasser le contenu de la Tradition en la pensée de tous les peuples de la terre, d'abord en ce sens d'une manifestation de ce que Dieu en a déjà fait passer sous le couvert des mots de toute langue, et à expliciter ce qu'ils contenaient d'attente et de reflet original. A partir de ces mots et en taillant dans ce qu'ils ont cristallisé autour d'eux, l'évangéliste fait passer en leurs usagers ce que Dieu veut leur dire: l'objet de la Foi, et non des coutumes étrangères ou des interprétations particulières ; il prépare ainsi une pensée théologique propre, qui aura pour effet de faire passer les coutumes païennes en coutumes chrétiennes, style propre de vie comme d'élocution et de construction.

Pour être fidèle à sa Mission l'évangéliste doit être le

moins conformiste des hommes[1], il doit savoir tout remettre en question et penser que « tout peut se dire autrement », toute formulation étant relative.

L'homme n'est converti que lorsque la langue utilisée tous les jours dans ses relations sociales lui sert aussi pour parler en vérité de Dieu et à Dieu, et comme lui seul peut le faire.

Une théologie originale est le propre fruit de la Révélation agissante, Parole de Vie, en telle culture, et de sa prise de conscience par l'homme. La théologie, originée en ces préparations divines et leur expression vocale, faisant éclater les acceptions étroites, c'est le *génie propre* devenu conscient et illuminé et s'intégrant dans l'économie mystérielle du salut ; comme la conversion elle est inspirée, œuvre de Dieu collaborant avec l'homme.

Sous une carapace de mots ardus, tout cela est très pratique et concret. Autrement dit, quand mon Jörai aura transformé, par exemple, mythes de fécondité et rites funéraires en dogme de Mort et Résurrection, dans sa perspective et avec la marque de son style propre, alors je pourrai dire qu'il est devenu chrétien.

Le malentendu de l'adaptation

Pour beaucoup s'adapter c'est prendre un genre. Un christianisme s'adaptant au Vietnam produirait des églises de style annamite et des Vierges aux yeux bridés[2]. Des esprits intel-

1. Cf. aux origines de l'Eglise les « Hellénistes », moins conformistes et par là plus missionnaires que les « Hébreux ».

2. On ne cesse de reprocher aux missionnaires d'avoir bâti ici des églises françaises. Certes ils auraient pu éviter cette marque supplémentaire d'importation, mais, outre que leur geste avait la valeur de la spontanéité et de la sincérité, ils ne situaient pas l'adaptation sur ce plan, sentant instinctivement que l'église annamitisée aurait été de leur part comédie et que l'effort d'assimilation devait être fait par les Vietnamiens eux-mêmes qui auraient dû produire des fruits originaux.

ligents en ont souri, mais ont étendu la dérision jusqu'à tout effort de compréhension, jugé étrange, anormal, ne retenant pour les railler que les manifestations externes de cette attitude « pro-païenne ». Cependant la direction imprimée par le Concile fait que cette attitude n'est plus une originalité mais une disposition ecclésiale ; comment l'actualiser ? On va vietnamiser le christianisme (on parle même d'Eglise vietnamienne), c'est-à-dire l'intégrer dans l'univers vietnamien traditionnel, mais lequel ? L'habit long fleuri de dragons devient un archaïsme et qui voudrait se faire une maison aux arêtes de toit relevées ? D'où une gêne profonde pour adapter le christianisme à un style si mouvant ; comment lui donner allure vietnamienne ? On risque bien maintenant de manifester extérieurement le phénomène intérieur de non-conversion en profondeur. Un christianisme sans enracinement dans les structures et dont on prétendrait modifier l'allure par des « adaptations » factices n'aurait plus de chrétien que le nom.

Par ailleurs — ambiguïté de l'adaptation — le christianisme ici, au lieu d'adapter l'homme à Dieu, s'est si bien adapté qu'il s'est ex-historié, abstrait, placé sur le plan des sentiments mythiques. L'esprit vietnamien christianisé s'est fait un Dieu à l'image de son Dieu ouranien abstrait dont les mandarins sur terre sont les prêtres ; il a confucianisé l'évangile des missionnaires, mais n'a pas repensé la théologie ; continuant à penser comme ses ancêtres, il a ajouté les manifestations extérieures qui lui convenaient (notamment un culte marial démesuré, résurgence de son mythe de la Mâu, « Mère-Maîtresse »).

On se rend compte alors du malentendu fondamental. Le divorce de l'enseignement (en langue populaire) et de la vie rituelle (toute occidentale), l'abus du par cœur et des formules toutes faites imposées et stériles comprimant la pensée et ne favorisant pas la réflexion, n'acheminent guère vers la conversion des structures en vue de réadapter l'homme à Dieu en l'incorporant au Christ. C'est la forme qui doit être adaptée à l'esprit (le signifiant rendu apte à signifier) et l'esprit adapté à Dieu. Mais on a séparé manifestations et structures, en même temps qu'on mettait l'adaptation sur un plan qui ne

doit pas être le sien. L'homme s'est adapté le christianisme à sa manière à lui, tout en adoptant des formes étrangères donnant le change. L'évangélisateur et l'évangélisé n'en sont pas responsables ; il fallait un Concile, pas moins.

Le malentendu est plus grave encore s'il porte jusqu'au fait du christianisme lui-même. Si, à l'homme qui croyait pouvoir se suffire de formes et de formules, on propose de modifier ses structures intimes, non pas de christianiser ses temples en mettant une croix dessus (comme Rome fit des obélisques) ou inversement de vietnamiser ses églises en en relevant les coins, mais bien d'aller au plus profond de lui-même pour se réadapter à Dieu, de se laisser assumer par le Christ intégrant et dépassant tout ce qui a fait sa vie, ne va-t-il pas dire qu'il y a malentendu, qu'il n'a jamais voulu d'un tel christianisme, et qu'on laisse donc tranquille son fond secret jusqu'alors intouché ? J'ai des catéchumènes qui sont partis à cause de cela.

L'évangélisation ne se résout pas par un comportement mais en l'atteinte des structures profondes.

Science et sens de Dieu : la théologie et l'expérience

Comme le rite, la théologie ne se construit pas de toutes pièces ; entre des germes païens et la plénitude élaborée elle suit de longs cheminements, elle suit notamment ce sens de Dieu que donne l'expérience ; à expérience propre théologie originale.

Notre problème peut se disposer ainsi :

a) mettre un peuple en situation de conversion à Jésus-Christ Sauveur c'est lui donner la possibilité de faire l'*expérience* intime de la Personne divine de ce Sauveur ;

b) entre l'annonce missionnaire et l'expérience faite se situe un impondérable : la grâce de *conversion,* ou plutôt (car la grâce est offerte déjà et en le missionnaire et en les préparations divines) la réponse de l'homme se convertissant ;

c) éveiller l'homme afin qu'il prenne conscience de cette illumination, qui joue comme une *inspiration,* et qu'il se l'*exprime* intelligiblement, donc en termes qui lui étaient coutumiers avant mais dont la portée a éclaté par suite du fait de la conversion en profondeur, c'est-à-dire amener l'homme à la réflexion théologique et à son expression fidèle.

a) *L'expérience du divin*

Toute société archaïque a son expérience du divin. Le Jörai qui a abstrait Dieu en le rejetant au-dessus du ciel a surtout l'expérience des forces cosmiques qui concrétisent à ses yeux le sacré en toutes ces hiérophanies bien connues des ethnologues et historiens des religions : hiérophanies en des objets de la Nature (arbre, rocher, eau), en des événements (rencontres extraordinaires, accidents, catastrophes), en des rêves... Cependant le Dieu ouranien personnel (que le langage désigne par *öi* exprimant une certaine dignité due à l'âge ou à la fonction, tandis que les forces chtoniennes ont seulement le nom commun de *yang*) n'est pas absolument absent ; on le sait là, lointain mais vivant ; on l'invoque quand les *yang* se montrent impuissants, des contes gardent la mémoire d'envolées jusqu'à Dieu, certains en rêvent. Il demeure donc une certaine expérience de Dieu, à partir de laquelle pourra s'opérer une évolution progressant dans le sens du monothéisme personnel[3].

Israël est parti avec Abraham d'un monothéisme d'expérience personnelle allant se purifiant et repoussant les assauts des Baal. Pour les Judéo-chrétiens Jésus est le Fils de l'Unique; pour les pagano-chrétiens il risque de paraître un *yang* nouveau s'ajoutant aux anciens. Les Jörai retiennent de mon enseignement ce qui est référable à leur expérience (à dominante de *yang*) ; ce qui va même jusqu'à leur faire entendre cet enseignement dans un sens — autre que le mien — assimilable à

3. La situation religieuse du peuple vietnamien est analogue : ayant abstrait le Dieu ouranien, il a l'expérience des divinités chtoniennes, féminines notamment, d'où l'ambiguïté du culte marial (*Mâu*) chez les chrétiens.

leurs schèmes traditionnels. Pour éviter une fausse expérience du divin il convient d'amorcer une sorte de révolution monothéiste ; c'est le moment de se rappeler l'apôtre des Gentils.

La catéchèse de Paul aux Juifs et assimilés suppose la croyance en Yahvé et y rattache directement la Révélation de Jésus comme son Serviteur qu'Il a ressuscité. Mais quand il a affaire aux païens d'Athènes, étrangers au monothéisme judaïque, Paul ne commence pas par annoncer Jésus, qui paraîtrait un *yang* de plus dans un tel contexte, mais le Dieu que les Athéniens croient ne pas connaître ; et alors Paul, faisant appel à leur expérience (citant Epiménide, Aratus, reprenant des idées familières) essaie de leur montrer en son Dieu le *Tout Autre* et le *Tout Proche*, synthèse de la double expérience du divin :

le Dieu qui a fait le monde... *n'habite pas* dans les temples (*Actes*, 17, 24.25)

chercher la divinité pour *l'atteindre et la trouver*, aussi bien n'est-elle *pas loin* de chacun de nous... car nous sommes *de sa race* (v. 27. 28).

nous ne devons *pas* penser que la divinité soit *semblable* à de l'or (v. 29).

par un homme qu'Il y a destiné, offrant à tous une garantie (v. 31).

La pédagogie du processus est celle qu'il faut suivre en pareille circonstance : l'appel à l'expérience. On a exagéré l'aspect d'« échec » de cette prédication, voire reproché à Paul de s'y être mal pris ! Certes à côté du « peuple nombreux » (18, 10) de Corinthe, les Denis, Damaris et quelques autres sont bien peu, mais un missionnaire qui se heurte des années et sans résultat à des païens fermés n'aura jamais l'idée de parler d'un échec de Paul à Athènes où, dès la première prédication, des hommes ont la foi ! C'est peut-être l'aspect d'« adaptation », par l'usage de formules littéraires grecques, qui est discutable et que Paul d'ailleurs rejettera (cf. *1 Cor.*, 2, 1) ; il faut distinguer dans la prédication athénienne l'*appel à l'expérience* et les *formules* que Paul a cru devoir employer.

La modification de la mentalité religieuse, du paganisme au christianisme, doit être une œuvre de l'homme tel qu'il est (qu'il ne prenne pas la duplicité de se « faire autre » qu'il n'est), *à partir* d'une expérience déjà faite ; elle ne peut donc pas être une transformation venue se plaquer du dehors et subie par crainte ou intérêt, autrement la « conversion » ne serait que profanation, et l'initiation chrétienne apparaîtrait comme une initiation à rebours. Une société archaïque ne peut *innover* sans sortir du sacré, c'est-à-dire tomber dans le *profane,* car ses dieux ont agi en un temps et ne font que maintenir ; celui qui voudrait créer sortirait de l'univers qu'ils régissent. Ce ne serait possible sans sortir du sacré que si la divinité était *actuellement* présente et agissante, le mettant lui dans une situation telle qu'aux origines (mais non pas fermée et à répéter). Après la prise de conscience que Dieu est actuellement avec lui, il se sentira capable d'innover sans profaner, puisque l'Histoire est sacrée.

b) *La réponse de l'homme à la Grâce*

Ici se produit l'essentiel : cette œuvre de conversion qui n'est que de Dieu et de l'homme libre, le Don de l'Esprit jouant une fonction d'inspiration. Dieu inspire Son Esprit en l'homme pour le recréer à Son image, l'adapter à l'expérience personnelle du Dieu personnel ; c'est parce qu'il saisira qu'il est compris par ce Dieu que l'homme aura à Son égard une attitude personnelle, ce qu'exige le christianisme même en sa dimension collective et liturgique.

La conversion exige un minimum de pensée théologique, donc une théologie pensable ; un christianisme de surface est souvent le fruit de formulations impensables. Cela exige de l'évangéliste qu'il soit théologien, ayant une expérience de Dieu et le sens du sacré chez l'autre, afin qu'il adapte à la Révélation les structures mentales du peuple à évangéliser, comme la théologie occidentale le fit. On ne s'en est pas assez soucié ici ; les chrétiens étant incapables de penser chrétiennement les événements, le magistère publie des catéchismes de circonstance pour suppléer.

c) *La pensée théologique subséquente et l'expression nouvelle de l'expérience de Dieu*

Renouvelant l'expérience personnelle qu'il aura faite de Dieu, l'homme, se convertissant, s'exprimera une pensée originale de Dieu : le reflet que lui — et son peuple et sa culture — sera de Dieu, et non un Dieu à son image à lui, ou à l'image des Européens.

Avant l'expérience de Jésus dans le Sacrement par excellence, le catéchuménat doit opérer une révolution de son expérience religieuse en la situant, non plus au niveau des hiérophanies classiques du paganisme, mais dans les profondes ténèbres de la contemplation du Mystère et dans l'apostolat du contact avec l'autre vu comme nouvelle hiérophanie pour chrétiens.

Cette révolution n'est pas un recommencement à zéro mais la résolution harmonieuse des antinomies de son paganisme, condition nécessaire de la sincérité de son expérience et de l'efficacité de celle-ci pour originer une théologie.

Le Jörai connaissait la divinité comme le Tout Autre, que dans son esprit il lie à ce qui est grand, élevé, rejeté certes au-delà du firmament en *Adei* (Ciel ?) mais qu'il sait pouvoir être atteint par certains. Il connaissait surtout la divinité comme partout présente en ces *yang* de toutes choses, forces perçues par expérience directe, auxquelles se rattachent les « disparus » que l'invisibilité seule sépare des hommes. Bien que les objets en soient plus ou moins confondus intellectuellement (comme l'expression *yang Adei* pourrait en témoigner), les expériences sont distinctes : expérience du Tout Autre, exprimée en *Adei ;* expérience du sacré actuel, exprimée en *yang*.

L'homme christianisé ne s'exprimera une théologie correcte du Mystère de Dieu, et parlante pour lui, que dans la mesure où il aura intégré cette double expérience dans l'harmonie de sa personnalité religieuse réunifiée. La rencontre de Jésus en est pour lui la solution, et il la réalisera concrètement en s'intégrant au Corps Eucharistique. Alors il pourra parler

de Dieu en connaissance de cause : ce sera sa théologie originale parce qu'issue de la solution personnelle de l'antinomie de sa propre expérience, ce qui n'exclut pas la dimension collective de cette solution au plan de la culture[4].

Pour quiconque a quelque peu l'expérience du divin l'Ecriture, même gauchement rendue en un premier stade de traduction, est parlante ; elle est d'ailleurs plus universelle qu'on ne le croit, par les infra-structures mentales qu'elle assume. En retraduisant l'Ecriture pour son compte, un peuple exprime sa première réponse au Dieu qui s'adresse à lui, et par là sa première formulation théologique.

Pour le progrès de sa formation (je pense notamment à la formation du clergé dans les séminaires) il devra se garder de deux tentations : ne faire que traduire les écrits théologiques étrangers (il tombe alors dans le copiage au lieu d'acquérir la culture que de tels écrits pourraient lui donner par la suite, lui montrant comment d'autres peuples ont pensé et formulé le Mystère unique et inépuisable) ; ou rédiger trop tôt dans sa langue, en ignorant les autres, des traités durcissant la formulation alors que le donné révélé n'est pas encore assimilé. C'est le copiage et non la culture générale qui tue l'élaboration originale. Sauf Dieu, tout créateur a besoin d'être inspiré.

La question est trop complexe et trop dépendante des circonstances pour être traitée en quelques lignes, mais elle devait être soulevée ici ; et on peut espérer que les Séminaires des pays de Mission seront des foyers de recherche où s'élaborera une théologie originale.

---

4. Cf. R. Otto : « Que cet Etre mystérieux et terrible, étrange, inaccessible, qui est aux cieux, soit en même temps volonté de grâce et s'approche pour nous visiter, c'est de la solution de ce contraste que résulte finalement l'harmonie foncière du sentiment chrétien authentique. C'est mal écouter cette harmonie que de ne pas percevoir en elle la résonance de cet accord de septième résolu » (*Le Sacré*, p. 125).

Croissance de la théologie

Les peuples christianisés ont-ils tous reflété par une théologie propre la Rencontre du Dieu indicible et de leur génie particulier ? Que cette rencontre se soit produite dans les profondeurs de l'homme et de son expérience intime au point de convertir à Dieu les facultés humaines en leur enracinement même, nous ne pouvons pas en juger, des autres encore moins que de nous-mêmes ; nous ne pouvons que constater ces manifestations extérieures que sont les expressions humaines, sur le visage et le langage, en le style de vie et la formulation théologique. Nous savons au moins que la théologie est liée à une philosophie et à toute une conception du monde, et que l'Asie du xxe siècle ne pense pas en catégories aristotéliciennes. Que la Hiérarchie se réconcilie avec ce qu'on appelait péjorativement la « singularité » et que l'on croyait graine de schisme, que toute situation humaine concrète, actuelle, soit repensée dans sa relation au Mystère du salut en un libre effort de recherche rigoureuse, et la théologie croîtra, arbre aux racines plongeant dans toutes les cultures. Et Rome en a autant besoin que Pékin ou mon village.

Ce qui est dit des peuples et de leur culture est vrai aussi des individus : ils *sont* chrétiens dans la mesure où ils pensent Dieu originalement, singulièrement ; en attendant ils *ont* du christianisme comme on a des connaissances ou des bonnes manières. Depuis que j'ai à parler de Dieu à des hommes dans une langue qui n'est pas la mienne et en laquelle on n'a encore jamais tenu de tels propos, ce qui m'interdit de répéter les autres ou de jouer sur des mots, je fais de la théologie. Je sais au moins que je me suis mis à penser personnellement et à exprimer originalement pour moi, sinon pour les Jörai qui ont des oreilles pour ne point encore entendre, ce en quoi je dois croire et dont je dois vivre pour devenir personnellement un chrétien.

Phu-Bôn (*Vietnam*), 1964

Jacques DOURNES, m. e. p.

THÉOLOGIE ET ÉGLISE DANS LE PROTESTANTISME

Il n'est pas d'Eglise qui se soit exposée autant que « l'Eglise de la Parole » au reproche d'être une Eglise de théologiens, « l'Eglise des professeurs ». Certes, dans d'autres Eglises aussi, la prépondérance des théologiens donne lieu à des plaintes. Nulle part cependant celle-ci ne semble aussi fondée que dans les Eglises issues de la Réformation. (Nous pensons en particulier à la tradition luthérienne et réformée du continent.) N'était-il pas obligatoire que le mouvement réformateur entraînât le primat du « scribe » du moment que son option exclusive avait placé au centre de toute vie ecclésiale la Parole de Dieu contenue dans l'Ecriture Sainte ? Pouvait-on dès lors éviter que l'obligation du théologien vis-à-vis de l'Eglise cédât le pas à son obligation vis-à-vis de l'Ecriture Sainte ? Et n'assignait-on pas ainsi aux théologiens, au lieu d'une place subordonnée à l'Eglise, équivalemment une position de médiateurs entre l'Ecriture Sainte et l'Eglise ?

Effectivement, nous touchons ici du doigt un problème central qui n'intéresse pas seulement l'optique dans laquelle la théologie évangélique se voit elle-même, mais qui concerne bien toute l'ecclésiologie évangélique. A y regarder de plus près on se rend évidemment compte que le détail de ces questions est bien plus complexe qu'il ne semblerait au premier regard.

I

Telle qu'elle a pris corps dans les Eglises issues de la Réformation, la mise en place respective de la théologie et

de l'Eglise ne fait que refléter, d'une façon spécifique, une problématique que toutes les Eglises ont débattue et doivent constamment débattre à nouveau. Il s'agit de la question formulée et discutée dès l'Eglise médiévale de la relation qu'entretiennent l'une avec l'autre la tâche de la théologie et celle de l'Eglise enseignante (*doctrina* et *auctoritas*) dans la tradition de la vérité chrétienne. C'est notamment le bas Moyen Age qui discuta à profusion de ce problème sans toujours parvenir à formuler une solution claire et unanime[1]. S'il nous est permis d'insérer ici une remarque personnelle, c'est qu'il est sans doute radicalement impossible de procéder une fois pour toutes à la détermination définitivement stabilisée de cette relation, puisqu'il existe une « dialectique » historique dans le rapport entre la Révélation (Ecriture Sainte) et l'Eglise et que cette dialectique ne peut se résoudre par voie théorique, mais seulement s'exécuter dans la pratique. Il n'en est pas moins vrai que ce dialogue permanent entre l'Eglise et la Révélation comporte assurément des structures. Et c'est bien à ce niveau que se situent les questions touchant à la relation entre la théologie et l'Eglise.

Les tentatives de solution de la basse scolastique oscillaient en quelque sorte entre les valeurs limites que constituent l'autorité de la Parole de Dieu et l'Eglise infaillible, en mettant par exemple l'accent tantôt davantage sur la Parole de Dieu dans l'Ecriture Sainte, tantôt exagérément sur le magistère du Pape[2]. C'est en vertu de leur protestation contre le rang prééminent assigné à l'autorité pontificale par rapport

---

1. La théologie et la jurisprudence canonique précédant le temps de la Réformation maintiennent certes pour l'Eglise le privilège de décider infailliblement de questions de foi. Néanmoins ce qui demeure discuté c'est ce qu'il faut entendre dans le contexte du temps par « Eglise », d'autant plus que fréquemment on ne dénie l'infaillibilité pas simplement à des décisions pontificales mais aussi à des décisions conciliaires. Comme l'on sait du reste Luther n'a pas nié l'infaillibilité de l'ensemble de l'Eglise (cf. ci-dessous).

2. Cf. George TAVARD, *Holy Writ or Holy Church*, 1959; Yves M.-J. CONGAR, o. p., *La Tradition et les Traditions*, I, 1960.

à la Parole de Dieu[3], selon une position qui s'est révélée aujourd'hui tout à fait étrangère au catholicisme, que, dans le cours de la querelle des indulgences, les Réformateurs ont développé ce qu'on appelle le « principe scripturaire » qu'il ne s'agit pourtant pas d'entendre en un sens exclusif (« rien que l'Ecriture »), mais en un sens correctif (« rien de contraire à l'Ecriture »). Face à une *autorité* ecclésiale dénuée de compréhension, les Réformateurs mettaient l'accent sur la *doctrine* de l'Evangile puisée dans l'Ecriture Sainte. Mais en dépit de ce principe polémique du « *sola scriptura* », ils maintenaient la relativisation fondamentale de toute doctrine théologique par rapport à la foi de l'Eglise. Voilà un fait qu'il faut souligner pour parer à un malentendu largement répandu. Au XVI[e] comme au XX[e] siècle, la théologie évangélique est relative à l'Eglise et ne veut servir qu'elle. On prête fréquemment trop peu d'attention aux termes *Ecclesiae apud nos docent* (et non : *nos théologiens enseignent*) par lesquels s'ouvre la première confession et la charte fondamentale de la Réformation en Allemagne : la Confession d'Augsbourg (qui d'ailleurs n'entendait aucunement préjuger de la décision de l'Eglise lors d'un Concile libre). De même, par exemple, Luther soulignera qu'« une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger de toute doctrine » (dans l'Ecrit de ce nom de 1523), qu'il est « effroyable » d'enseigner une doctrine à l'encontre du témoignage unanime de la chrétienté, que la Sainte Ecriture ne se prête nullement à l'interprétation arbitraire du premier venu, que le théologien est tenu de se guider d'après les anciens conciles et les « témoins de la Vérité » dans le cours de l'histoire de l'Eglise, etc.[4]. Luther a également maintenu

---

3. Cf. Fr. SILVESTRI PRIERIATIS, *De potestate papae dialogus*, 1518. *Fundamentum tertium : Quicumque non innititur doctrinæ Romanæ Ecclesiæ ac Romani Pontificis tamquam regulæ fidei infallibili a quo etiam sacra scriptura robur trahit et auctoritatem, hæreticus est.*

4. Cf. par exemple Peter MEINHOLD, *Der evangelische Christ und das Konzil*, 1961 en particulier p. 49-66 (Luther fait-il obstacle? L'Ecclésiologie et le Concile chez Luther).

la doctrine suivant laquelle l'Eglise dans son ensemble est préservée de l'erreur et les conciles, quoique susceptibles d'erreurs, n'en représentent pas moins des institutions utiles et importantes au sein de l'Eglise[5]. L'allégation, qu'on peut encore rencontrer occasionnellement de nos jours, est donc inexacte, que la conception évangélique imposerait de ne pouvoir prendre une décision dogmatique que dans l'accomplissement même d'un travail exégétique, car dans ce cas l'Eglise évangélique serait effectivement une Eglise de professeurs. C'est assurément la foi de l'Eglise qui constitue le fondement de la théologie évangélique et qui fournit, le cas échéant, un correctif à son travail. La théologie est relative au message annoncé par l'Eglise d'hier et d'aujourd'hui, c'est de lui qu'elle tire sa source, c'est lui qu'elle entend communiquer.

Il y a lieu, certes, de demander désormais comment l'on entend plus précisément cette relativité et dans quelle mesure le « principe scripturaire » des Réformateurs n'aurait pas transformé la relation de la théologie à l'Eglise au point de fournir quelques justifications aux questions que nous avons exposées ci-dessus. S'il fut un fait d'une importance capitale, c'est bien que la Réformation de l'Eglise au XVIe siècle procéda d'un renouveau *théologique*. La source de ce renouveau, en effet, se situait dans la nouvelle intelligence de la justification par la grâce seule telle que le *professeur de théologie* de Wittenberg, Martin Luther, l'avait mise au jour. Ce renouveau d'optique s'étendit peu à peu également à d'autres domaines de la théologie dans lesquels se trouva très rapidement comprise l'intelligence de la théologie elle-même. Luther exprima un jour sa conception de la théologie et du théologien dans une parole prégnante : le théologien se fait « *vivendo, immo moriendo et damnando, non intelligendo, legendo aut speculando* »[6]. A l'encontre d'une théologie aux orientations métaphysiques, il implanta une théologie de

5. *Ibidem* ; cf. Martin LUTHER, *Des Conciles et de l'Eglise,* 1539.

6. Ed. de Weimar, tome 5, 163, 28.

l'expérience biblique, c'est-à-dire de l'expérience qui assume la situation, tellement décisive pour le XVIe siècle, du croyant devant le Dieu qui juge et qui fait miséricorde. C'est en cela que la Réformation vit le noyau central du message biblique. Conformément à ses vues, Luther définit aussi l'objet de la théologie comme étant la relation entre l'homme coupable et perdu et le Dieu justifiant et sauveur[7]. De prime abord, ce renouveau d'optique théologique n'avait aucunement une portée anticléricale ou mieux anti-hiérarchique. Ce fut le drame des premières années de la Réformation que les personnages responsables n'aient compris ni le sérieux de l'intention réformatrice, ni cela même qui était en question. Pour faire face à un traitement superficiel et par voix d'autorité de l'affaire des indulgences qui, en soi, ne présentait pas trop d'importance, il ne resta bientôt plus rien d'autre à Luther que d'invoquer la certitude de sa connaissance expérimentale fondée sur la Bible. C'est ce qui donna naissance à la fatale alternative, « l'Ecriture ou le Pape », alternative qui n'avait que fort peu de choses à voir avec l'intention originelle de la théologie de Luther.

Du côté des Réformateurs donc, on en vint nécessairement à mettre dans la plus vive lumière ce point particulier : la connaissance certaine de la Bonne Nouvelle à partir de l'Ecriture Sainte et, par suite, l'autorité même de l'Ecriture. Cependant les questions touchant l'Eglise au sein de laquelle se lisait et s'interprétait l'Ecriture Sainte ne furent guère soumises à un effort de clarification. Pour des chrétiens évangéliques, il ne serait pas de mise de prendre une telle question trop à la légère et de renvoyer simplement à Luther affirmant l'Eglise comme la « *creatura verbi* ». Une telle assertion n'entendait aucunement exiger dorénavant que la souveraineté dans l'Eglise revînt à la *théologie,* mais bien à la *Parole* elle-même. Celle-ci n'étant pas l'objet inerte d'une recherche scientifique, mais la parole vivante du Seigneur qui juge et qui pardonne dans l'*Eglise.* Au même titre que la prédication,

---

7. *Ibidem,* 40/II, 328, 1.

la théologie, elle aussi, devait s'entendre au service de la Parole et s'exercer comme un mandat confié à l'Eglise et engageant une responsabilité vis-à-vis de l'Eglise. Sans nul doute, pour être franc, il faut se poser la question suivante : la situation étant celle que nous savons, l'Eglise pouvait-elle réellement être mise en valeur comme un partenaire authentique, voire un contrepoids de la théologie ? L'expression elle-même « *ecclesiae apud nos docent* » de la Confession d'Augsbourg se trouve sous ce rapport affectée d'une dimension quelque peu problématique. Cette Confession n'avait-elle pas en définitive dû sa rédaction à quelques savants et, pour l'essentiel, à un seul, Melanchton, avant d'être soumise par les Etats protestants séculiers à une Assemblée politique, la Diète d'Augsbourg de 1530 ? Et dans un certain nombre de Confessions ultérieures, l'« ecclésialité » est encore plus problématique dans la mesure même où ces Confessions manifestent d'une façon plus marquée une empreinte purement théologique. On ne peut se défendre d'une impression de tragique quand on entend Melanchton, cet homme qui contribua tellement à instaurer le primat de la « saine doctrine », élever, sur la fin de ses jours, la plainte fameuse qui retentit dès lors à travers l'Eglise évangélique et où il exprimait son vœu d'être délivré de la *rabies theologorum*. Les débats théologiques, après la mort de Luther, et même de son vivant, manifestèrent que le rôle directeur, échu aux théologiens en période de détresse, menaçait de se transformer en une prédominance permanente. Effectivement, sur le déclin de l'âge de la Réformation, la théologie, jointe à l'autorité séculière orthodoxe, représentait la seule autorité de fait qui défendît la foi de l'Eglise, tandis que le lieu où pouvait se faire entendre la voix de l'Eglise elle-même — face à la théologie et face à l'autorité séculière — se trouvait relégué dans une obscurité fort critique.

II

L'une des conjonctures les plus curieuses de l'histoire de l'Eglise veut que l'invocation de la libre parole de Dieu dans

l'Ecriture Sainte ait donné le jour, à la période post-réformatrice, à une nouvelle Eglise autoritaire. A l'ère de l'« orthodoxie » protestante, on pensait certes au rapport entre l'Ecriture Sainte et la Confession de l'Eglise de la manière dont il avait été déterminé par les Réformateurs ; on découvrit même sa formulation définitive qui consiste à déterminer que l'Ecriture Sainte, *norma normans,* détient une supériorité de rang par rapport à la Confession, *norma normata.* Ce rapport ainsi déterminé engendre le cercle herméneutique qui caractérise l'œuvre du théologien dans les Eglises issues de la Réformation. La Confession fournit à la théologie la clé nécessaire à l'intelligence de l'Ecriture, l'Ecriture à son tour constitue la règle de la Confession. Néanmoins, la tension que comporte une telle dialectique n'a pas commencé immédiatement de produire ses effets dès l'époque post-réformatrice puisque toute théologie légitime était une théologie se guidant et se réglant sur la Confession. On n'invoquait pas alors l'Ecriture au titre d'une instance critique à l'encontre de la Confession ou des valeurs établies dans l'Eglise. Ou bien, dans la mesure où de tels phénomènes se produisaient, on exerçait la discipline doctrinale et ecclésiastique en s'aidant du bras séculier. (Nous pensons, par exemple, au luthéranisme allemand et au calvinisme néerlandais du XVIIe siècle.)

Cependant, dans la mesure où, au cours des siècles suivants, l'autorité doctrinale des responsables chrétiens dans l'Eglise perdit de son relief, il était obligatoire que se fît nettement jour à nouveau la problématique qu'impose la corrélation établie par les Réformateurs entre la théologie et l'Eglise. Et, de fait, cette problématique a très vigoureusement contribué à déterminer l'histoire du protestantisme au cours des deux siècles écoulés. C'est le moment où la critique historique naissante conféra aussi de l'importance au cercle herméneutique que nous évoquions tout à l'heure puisque, désormais, c'est effectivement à partir d'une nouvelle vision de l'Ecriture Sainte, sous un angle historico-critique, que l'on entreprenait la critique de la doctrine orthodoxe et de la Confession. On en vint à ce divorce entre « l'histoire » et le

« dogme » (Troeltsch) que, jusqu'à nos jours, on n'est pas véritablement parvenu à résorber. Il était naturel que ce divorce fît sentir son impact également à la position du théologien scientifique lui-même, ainsi qu'à l'intelligence qu'il pouvait avoir de son propre rôle. Jusque-là le théologien avait exercé une fonction ministérielle relativement à la Confession. Désormais il assumait une fonction principalement critique. Dans une mesure analogue, les attaches du théologien à l'Eglise, ou plus exactement, la notion même de l'engagement de la théologie vis-à-vis de l'Eglise, devint le sujet de débats nouveaux. Le vocabulaire théologique s'enrichit dès lors de termes courants comme la « droite » et la « gauche », les « orthodoxes » et les « libéraux », une tendance « ecclésiale » et « non ecclésiale »... Le simple fait de telles qualifications, dont on peut discuter l'application à telle ou telle situation précise, fait ressortir le problème qu'il recouvre. En raison de l'absence d'un contrepoids de la « voix de l'Eglise », comme nous l'avons appelée ci-dessus, la théologie évangélique des deux cents dernières années fut effectivement capable parfois de s'émanciper, dans une mesure qui prête à réflexion, de la tradition croyante de la Réformation. Il n'était que trop naturel que le sens de la foi du peuple ecclésial lui-même réagît en sens contraire. Notamment dans les milieux dits orthodoxes ou piétistes du XIX[e] siècle, le sentiment se fit jour que — en dépit de toutes les protestations officielles de conscience ecclésiale et de vénération à l'endroit de la foi des Pères — la théologie était susceptible de s'écarter indéfiniment de la tradition de foi issue des Réformateurs et cela presque sans aucun contrôle et en ne relevant que d'un soi-disant ethos scientifique. Un tel sentiment est tout à fait vivace à l'heure actuelle encore. Une telle méfiance à l'endroit de la théologie trouve, par exemple, son expression sous une forme humoristique dans l'anecdote racontée partout qui a trait à la naissance du Seigneur. En chrétienté on apprend l'imminence de la naissance du Sauveur et voici que les visiteurs et les pieuses personnes de toutes les principales confessions se rassemblent à Bethléem pour adorer avec les bergers. Seuls les protestants sont absents... Enfin, une fois que les chœurs angéliques se sont tus depuis longtemps, eux

aussi arrivent sur les lieux sous la conduite de leurs professeurs. Ils s'étaient tout d'abord rendus à Nazareth parce que la prophétie visant Bethléem leur était apparue trop incroyable, jusqu'au moment où, rendus sur les lieux, ils durent constater leur erreur.

III

Certes, les tentatives furent nombreuses de résoudre d'une manière correspondant aux conditions propres à chaque époque le problème de « la théologie et de l'Eglise » qui prend un relief si manifeste dans l'histoire récente de l'Eglise et de la théologie protestante. Ainsi, par exemple, dans le luthéranisme et le calvinisme confessionnels, « orthodoxes » du XIX[e] siècle, on a essayé de parer à l'influence des courants théologiques de ce temps en érigeant des universités « ecclésiastiques », c'est-à-dire des institutions dont l'Eglise serait propriétaire et qui viendraient *faire concurrence* aux nombreuses facultés de théologie de l'Etat largement indépendantes de tout contrôle ecclésiastique (par exemple en Allemagne et aux Pays-Bas). Quoique l'on puisse penser de la signification et de la réussite de ces tentatives (d'ailleurs réitérées en ce XX[e] siècle), elles n'en trouvaient pas moins leur fondement dans la pensée juste que l'obligation de la théologie envers l'Eglise ne pouvait se contenter d'être une question d'éthique individuelle aux théologiens, mais qu'elle postulait aussi une concrétisation institutionnelle.

C'est dans la même ligne que s'inscrivent une série d'ébauches récentes. Au moment où s'écroula l'ordre ancien de l'Empire allemand qui avait servi jusqu'en 1918, comme l'on sait, à maintenir la fiction d'une autorité chrétienne nantie de droits correspondants, les Eglises protestantes en Allemagne recouvrèrent la faculté de se doter librement de leurs propres réglementations. Par là et d'une manière très réelle, elles purent avancer vers l'avenir d'un pas dont la signification ne saurait aucunement se surestimer. Dans le contexte qui nous intéresse, il importe qu'au sein de toutes les Eglises

évangéliques (« *Landeskirchen* ») d'Allemagne, on mène à son terme le principe synodal grâce auquel l'Eglise recevait effectivement au sein des synodes, composés pour une large part de laïcs, la possibilité de faire entendre sa voix propre, distincte de celle de la théologie. Assurément, actuellement encore, la question demeure largement dans l'ombre de savoir la mesure dans laquelle un synode serait doté également d'une autorité, par exemple pour des questions doctrinales. Et ce n'est pas élucider cette question, quant à son principe, que d'avoir imposé après la seconde guerre mondiale, dans la plupart des Eglises évangéliques (« *Landeskirchen* ») en Allemagne, la « déclaration théologique » adoptée à Barmen en 1934 par le synode de l'Eglise confessante au titre d'un fondement confessionnel qui oblige les ministres en sus des écrits confessionnels des Réformateurs. Pareillement des tentatives visant à introduire plus de sévérité dans la pratique d'un contrôle doctrinal n'ont guère déplacé le problème jusqu'ici. (Dans les rares cas où une hiérarchie d'Eglise, ces dernières années, a usé de la faculté d'intervenir en matière de surveillance doctrinale, il s'est malheureusement agi de surcroît de pasteurs catholicisants). S'il est vrai que ces derniers temps un certain nombre d'Eglises luthériennes ont réintroduit la charge épiscopale et que, par conséquent, le pouvoir juridictionnel (et donc aussi doctrinal) qui revient aux évêques d'après l'article XXVIII de la Confession d'Augsbourg s'est trouvé remis en valeur[8], cela non plus n'a amené aucune clarification satisfaisante des questions que nous évoquons ici.

Quoi qu'il en soit des aspects institutionnels, il n'est pas douteux que la relation de la théologie et de l'Eglise soit devenue une question de plus en plus urgente pour les Eglises issues de la Réformation. En particulier ce sont deux autres faits qui y ont contribué et il importe de les souligner dans notre contexte. C'est, d'une part, le retour décidé à la tradition

---

8. Cf., par exemple, Hans ASMUSSEN, *Das Amt der Bischöfe nach Augustana* 28, dans *Festgabe Joseph Lortz* (Ed. par E. ISERLOH et P. MANNS), I, 1958, p. 209-231.

réformatrice à la suite du renouveau théologique des dernières décennies ; d'autre part, le fait que les Eglises issues de la Réformation sur le continent se trouvent, dans le milieu œcuménique, confrontées à des traditions et structures ecclésiales d'un tout autre type.

C'est grâce au mouvement de renouveau théologique des années 1920 que la théologie évangélique dans son ensemble a réappris à se considérer comme une théologie « ecclésiale ». Ce furent sans doute les développements de Karl Barth à propos de la fonction ecclésiale de la théologie qui entraînèrent les conséquences les plus effectives, par exemple quand on lit au début de sa *Dogmatique ecclésiastique* que la dogmatique est, « en tant que discipline théologique, l'examen scientifique auquel l'Eglise chrétienne soumet le contenu des paroles qu'elle prononce sur Dieu »[9]. H. H. Schrey, par exemple, exprime d'une manière convaincante cette relativité de tout travail théologique par rapport à l'Eglise lorsqu'il constate que, de nos jours, la théologie évangélique se conçoit réflexivement comme intention d'une prise de conscience touchant la Parole commise à l'Eglise, Parole qu'il s'agit d'interpréter en écoutant le message de l'Ecriture Sainte, la voix des Pères et l'intelligence que le monde contemporain a de lui-même[10]. On peut estimer que la perspective globale que la théologie évangélique actuelle possède à son propre sujet se trouve correctement évoquée par ces termes. Peut-être est-il même permis de nos jours de faire un pas de plus en ajoutant à l'obligation de la théologie envers l'Eglise son orientation œcuménique. Dans ce cas nous dirons que le théologien évangélique, en notre temps où les confessions s'ouvrent à l'œcuménisme, situe sa propre vocation en ce que, placé au service de *son* Eglise et entré en dialogue avec les traditions des

---

9. *Dogmatique,* I, p. 1.

10. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3me éd.), tome VI, col. 769 ss. (Article « Theologie », II). H. DIEM (*Theologie als kirchliche Wissenschaft,* tome I, 1951) présente une discussion approfondie des questions touchant aux rapports de l'Ecriture Sainte, de la théologie et de la foi.

autres Eglises chrétiennes, il viendra en aide à l'*unique* Eglise du Christ afin qu'elle proclame la Parole de Dieu dans le monde d'aujourd'hui selon un mode à la fois plus intelligible et plus digne de foi.

Certes, le simple fait de savoir que la théologie comporte un caractère ecclésial et une responsabilité ecclésiale ne suffit pas encore à répondre pleinement aux questions qui se posent. C'est précisément de nos jours qu'à maints égards le fossé semble s'élargir à nouveau entre la théologie et ce qu'on pourrait appeler la conscience commune de la foi dans les Eglises issues de la Réformation. Cette situation ne fait que confirmer qu'il ne s'agit pas simplement d'une attitude suggestive d'« ecclésialité », mais bien d'un problème plus fondamental, « structurel », auquel d'ailleurs toutes les Eglises se voient affrontées d'une façon ou d'une autre. N'y a-t-il pas lieu en outre de tenir compte dans ce contexte de ce que les théologiens aussi sont hommes et de ce qu'en dépit de l'affirmation impressionnante de Luther, ils ne sont pas « prêts à mourir » ? De ce qu'à l'arrière-plan de la liberté doctrinale invoquée, ou bien même de la liberté « inaliénable » de la Parole de Dieu, pourrait bien se profiler une tendance toute humaine d'autosécurisation ? N'est-ce pas presque forcer la nature pour un théologien que d'opérer une claire distinction entre sa vue personnelle et la foi de l'Eglise ? Mais avant tout, il faudra tenir compte que, pour bon nombre de protestants, à l'heure actuelle encore, le fait de débattre le problème d'une autorité propre à l'Eglise, quelque soumise à la Parole de Dieu qu'elle puisse être, équivaut à évoquer le spectre de « Rome » et l'on entend par « Rome » la faculté pour une institution ecclésiale, voire un préposé unique, le pape, de disposer arbitrairement de la libre Parole de Dieu. Une telle crainte représente un facteur qu'il s'agit de prendre au sérieux et avec lequel il faudra compter d'autant plus dans le dialogue interconfessionnel qu'elle se trouve toujours appuyée à la question majeure adressée à Rome par les Réformateurs et qui continue d'être celle-ci : comment la liberté de la Parole de Dieu peut-elle coexister avec une Eglise dont le magistère doctrinal opère par voie d'autorité ?

En raison de ce que nous venons de dire, il est d'autant plus significatif qu'au cours des années et décennies écoulées, les Eglises issues de la Réformation aient été affrontées, d'une façon toute concrète, au sein du Conseil œcuménique des Eglises, au problème du rapport que pouvait entretenir après tout la question de la structure ecclésiastique (et en particulier, par exemple, la question de la succession apostolique) et la question de préserver la pureté et l'intégrité de la vérité biblique ; ou encore le problème de savoir si la structure de la tradition de foi au sein de l'Eglise n'exigeait pas un meilleur ajustement de la relation entre la théologie et l'Eglise. Ce n'est pas le lieu ici de développer davantage le détail de ce problème, nous voudrions simplement signaler que, du côté protestant, on est assurément prêt à repenser les questions touchant le rapport entre l'Ecriture Sainte et la tradition ecclésiale de la foi comme celle touchant la relation possible entre la *successio fidei* et la *successio apostolica*[11]. On peut s'attendre à ce que ce soit précisément la discussion œcuménique qui amène les Eglises luthériennes et réformées elles-mêmes à progresser dans la clarification de ces questions et qu'elle contribue ainsi également à préciser davantage le caractère et le mandat ecclésiaux de la théologie évangélique.

En se fondant sur toutes ces entreprises et tous ces efforts, on pourra dire sans doute qu'à l'avenir l'Eglise évangélique sera de moins en moins une « Eglise de professeurs », retrouvant de plus en plus, par contre, une multiplicité organique de dons et de ministères, telle que les chrétiens évangéliques espèrent aussi la découvrir dans les autres Eglises.

Hermann SCHUESSLER

---

11. Cf. dans les milieux luthériens, outre les différentes prises de positions de E. SKYDSGAARD, par exemple : Edmund SCHLINK, *Die Apostolische Sukzession* dans *Kerygma und Dogma*, 1961 ; Hans DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Œkumenisches Kirchenrecht*, I, 1961 (en particulier les pages 771 ss). Du côté réformé, F.-J. LEENHARDT, « *Sola Scriptura* » *ou Ecriture et Tradition* dans *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1961 ; Max THURIAN, *L'Unité visible des chrétiens et la tradition* (Les Presses de Taizé).

C H R O N I Q U E S

Troisième session de Vatican II

BILAN ŒCUMÉNIQUE

La troisième session de Vatican II s'est terminée de manière assez dramatique. En effet les trois derniers jours ont été marqués par trois événements dont les conséquences peuvent être extrêmement graves pour le dialogue inter-confessionnel : tout vote sur la liberté religieuse a été renvoyé à la prochaine session ; des modifications ont été introduites en dernière heure dans le texte sur l'œcuménisme; le pape Paul VI a proclamé solennellement Marie, Mère de l'Eglise, au cours de la cérémonie de clôture de cette session.

Ces trois événements ne peuvent être négligés. Il ne faut pas non plus leur donner plus d'importance qu'ils n'en ont. Ils doivent être replacés dans le contexte général de façon à ne pas cacher les orientations profondes de cette session et en général de Vatican II quant aux relations œcuméniques.

De nombreuses questions demeurent ouvertes, des difficultés considérables apparaissent encore : elles ont été fortement mises en lumière par la crise finale. Il n'en reste pas moins vrai que l'apport de cette troisième session dans le domaine œcuménique est considérable. Il faut essayer d'en dresser ici un rapide bilan.

I. LE DÉCRET SUR L'ŒCUMÉNISME

Au cours de la troisième session les pères ont voté définitivement le schéma sur l'œcuménisme. Promulgué par Paul VI au terme de celle-ci, le texte est devenu un décret qui fait autorité dans l'Eglise catholique.

Une lecture attentive, en comparaison avec les rédactions successives de ce texte, manifeste le progrès considérable qui s'est réalisé

depuis quelques années, même depuis le début du concile, dans le domaine œcuménique. Les amendements apportés au texte de l'an dernier pour aboutir au texte définitif sont significatifs d'une évolution très profonde de la pensée catholique sur l'œcuménisme. Pour reprendre le vocabulaire même des textes, disons qu'on est passé des *principes de l'œcuménisme catholique* aux *principes catholiques d'œcuménisme.* Ce qui pourrait apparaître nuance ou détail est en réalité de grande importance. Le texte promulgué enregistre l'adoption par le catholicisme d'une optique nouvelle concernant l'œcuménisme : on reconnaît qu'il existe aujourd'hui un large mouvement œcuménique, qui est né en dehors de l'Eglise catholique, qui s'est développé également en dehors d'elle, et dont l'organisation lui demeure jusqu'à maintenant extérieure. Dans le développement récent de la recherche œcuménique au sein du catholicisme on semblait songer parfois à la constitution d'un œcuménisme catholique, parallèle à l'œcuménisme chrétien non catholique : l'Eglise catholique aurait souhaité alors établir des relations avec les Eglises ou communautés chrétiennes non catholiques séparément les unes des autres.

Notre texte dissipe toute équivoque, notamment dans cette sorte de préface générale qui a été ajoutée aux rédactions précédentes et dont le centre est constitué par la déclaration suivante :

> « *Le Maître des siècles qui poursuit son dessein de grâce avec sagesse et patience envers les pécheurs que nous sommes a commencé en ces derniers temps de répandre plus abondamment dans les chrétiens divisés entre eux l'esprit de repentir et le désir de l'union. Très nombreux sont partout les hommes qui ont été touchés par cette grâce et, sous l'action de l'Esprit-Saint, est né un mouvement qui s'amplifie également de jour en jour chez nos frères séparés de rétablir l'unité de tous les chrétiens.*
>
> *A ce mouvement vers l'unité, qu'on appelle le mouvement œcuménique, prennent part ceux qui invoquent le Dieu Trinité et confessent Jésus Seigneur et Sauveur. Et il ne s'agit pas seulement de chrétiens pris un à un, il s'agit encore de chrétiens réunis en communautés dans lesquelles ils ont entendu l'Evangile et qu'ils appellent leur Eglise et l'Eglise de Dieu. Presque tous cependant, bien que de façon diverse, aspirent à une Eglise de Dieu, une et visible, vraiment universelle, envoyée au monde entier, pour qu'il se convertisse à l'Evangile et qu'il soit ainsi sauvé pour la gloire de Dieu* ».

La profondeur théologique et la portée de ces quelques lignes apparaissent immédiatement. On a là comme un résumé extrêmement concis de ce que représente le mouvement œcuménique d'aujourd'hui. Le texte reconnaît qu'il est inspiré par l'Esprit-Saint, et que sa base est christologique et trinitaire. La participation à ce mouvement est

le fait non pas des individus seulement, mais des communautés elles-mêmes qui sont décrites dans leur rapport à l'Evangile et à sa proclamation, et dont on retient la signification ecclésiale, au moins pour ceux qui en sont les membres. On caractérise l'unité recherchée par ce mouvement par les deux notes de visibilité et d'universalité, même s'il y a encore de graves divergences entre les Eglises et communautés ecclésiales quant à l'interprétation de ces deux notes, même s'il arrive que certains les négligent ou les oublient. Enfin tout cet effort est finalement orienté vers la mission de l'Eglise, envoyée au monde pour y manifester l'unité et la paix de Dieu afin qu'il croit et soit sauvé.

Cette description très authentique de ce qu'est l'œcuménisme d'aujourd'hui précède tout exposé sur les principes et la conduite catholiques de l'œcuménisme : ainsi l'attitude œcuménique du catholicisme est commandée par l'existence même du mouvement général des différentes communautés chrétiennes vers la restauration de l'unité. A ce mouvement, pour sa part et suivant les principes et les exigences qui sont les siens, l'Eglise catholique affirme aujourd'hui solennellement, dans un texte conciliaire, qu'elle entend y prendre sa place et y tenir son rôle. Il ne s'agit pas pour autant d'abandonner l'effort déjà commencé depuis quelques temps d'entretenir avec chacune des Eglises et communautés ecclésiales des relations particulières ; il ne s'agit pas non plus de se refuser à tout rapport qui ne passerait pas par le Conseil œcuménique. A vrai dire, personne ne songe vraiment à revendiquer un monopole. Il s'agit cependant de tenir compte du fait actuel d'une sorte de communauté des Eglises chrétiennes constituée peu à peu par la mise en commun de recherches et d'efforts ; il s'agit aussi de ne pas isoler tel ou tel problème, comme si par exemple la recherche de l'unité avec les Eglises orthodoxes pouvait réellement se faire sans tenir compte du fait anglican ou protestant, et plus généralement encore du fait chrétien dans le monde, douloureusement marqué par la division.

Il y a donc lieu de noter avec joie ce nouveau progrès dont les conséquences peuvent être considérables dans les années qui viennent. D'autres remarques sans doute moins importantes mais cependant assez significatives pourraient être faites : il faudrait toute une analyse du décret. Retenons du moins quelques points. Le décret décide l'assouplissement de la discipline interdisant la *communicatio in sacris* dans le cas de l'Orthodoxie. Voici comment s'exprime notre texte à ce sujet.

> « *Il n'est pas permis de considérer la* communicatio in sacris *comme un moyen à employer sans réserve pour rétablir l'unité des chrétiens. Une telle « communion » dépend surtout de deux principes : unité de l'Eglise qu'elle doit ex-*

primer, participation aux moyens de grâce. L'expression de l'unité empêche la plupart du temps cette « communion ». La grâce à procurer la recommande quelquefois ».

Et quelques paragraphes plus loin, dans la première partie du chapitre troisième, qui traite spécialement des Eglises Orientales séparées de nous, on peut lire ceci :

« Puisque ces Eglises, bien que séparées de nous, ont de vrais sacrements, surtout en vertu de la succession apostolique : le sacerdoce et l'eucharistie, qui les unissent intimement à nous, une certaine communicatio in sacris, *dans les circonstances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandable ».*

Cette décision de principe n'est pas à proprement parler le rétablissement de l'intercommunion entre l'Orthodoxie et le catholicisme. On s'est bien gardé d'une telle décision, qui ne pourrait être éventuellement prise qu'après un contact et un accord entre les deux parties. On a simplement ouvert la porte à la possibilité réelle du rétablissement éventuel de l'intercommunion, lorsque, sur ce point très important, des entretiens auront pu être concluants entre les Eglises d'Orient et d'Occident. Le seul fait que le concile se soit gardé d'un rétablissement unilatéral de l'intercommunion manifeste en tout cas la maturité œcuménique du catholicisme, ou du moins de l'organisme catholique chargé des questions œcuméniques : le Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Notons en outre que l'assouplissement de la discipline de la *communicatio in sacris* est inscrit également dans le décret, lui aussi promulgué à la fin de la troisième session, sur les Eglises Orientales Catholiques.

Enfin un dernier point doit être explicitement mentionné : c'est l'insistance de notre décret, repris par quantité d'autres schémas et par nombre d'interventions intra-conciliaires, sur la collaboration entre chrétiens séparés dans le domaine pratique, en témoignage à l'amour de Dieu pour les hommes. Le catholicisme risque souvent de limiter sa recherche œcuménique aux efforts dogmatiques et aux recherches ecclésiologiques. Le texte du décret, reprenant d'ailleurs des orientations déjà anciennes, souligne l'importance des tâches pratiques dans lesquelles dès maintenant des chrétiens bien que séparés peuvent s'unir pour répondre aux besoins du monde d'aujourd'hui, ou même pour joindre leurs efforts à ceux de tous les hommes de bonne volonté: « La collaboration de tous les chrétiens exprime vivement l'union déjà existante entre eux, elle met en plus lumineuse évidence le visage du Christ serviteur », telle est la raison la plus profonde que l'on donne à cette collaboration, déjà établie en de nombreux pays, mais qu'il faut sans cesse accentuer. Signalons

que de plusieurs côtés on envisage encore d'autres formes de collaboration : par exemple l'édition commune de livres de la Bible (ainsi dans le schéma *de Revelatione,* chapitre VI : on recommande la publication de traductions en commun avec les frères séparés). Même certains envisagent une certaine collaboration dans l'activité missionnaire : comment continuer à prêcher l'Evangile de Jésus-Christ sans une réelle entente et collaboration entre nous ? Et comment dans ce domaine éviter le spectacle de la désunion sans compromettre ce qui nous paraît appartenir à l'intégrité de la vérité évangélique ?

Tels sont quelques-uns des éléments extrêmement positifs de ce texte sur l'œcuménisme promulgué à la fin de la troisième session. Pourtant il n'est pas possible d'esquiver une question : les modifications imposées en dernière heure, par une autorité supérieure, à notre texte ne compromettent-elles pas assez gravement l'apport positif du texte lui-même ? Dans les jours qui ont suivi la conclusion de la session, il semble que beaucoup de commentaires aient porté plus d'attention à ces modifications qu'à l'ensemble du texte lui-même. On a pu avoir le sentiment même que le contenu du décret serait oublié ou négligé en faveur de ces mesures de dernière heure. A quelques semaines de distance il est peut-être plus facile d'y voir un peu plus clair.

La plupart des modifications sont évidemment sans aucune gravité. D'autres peuvent éventuellement poser plus de problèmes. L'une des plus fréquemment citées est celle qui concerne la lecture de la Bible par les chrétiens protestants. Le texte antérieur disait ceci : « Sous la motion du Saint-Esprit, ils trouvent dans les Saintes Ecritures Dieu qui leur parle dans le Christ ». Le texte corrigé est ainsi traduit (traduction du Secrétariat pour l'unité) : « Invoquant l'Esprit Saint, c'est dans les Ecritures mêmes qu'ils cherchent Dieu comme celui qui leur parle par le Christ ». Trois modifications ont donc été introduites. Au lieu de la motion de l'Esprit (*Spiritu Sancto movente*), on envisage le point de vue subjectif de l'invocation de l'Esprit par les chrétiens (Spiritum Sanctum invocantes) : on pourra remarquer alors qu'il ne peut y avoir d'invocation à l'Esprit qui ne soit due à une motion de l'Esprit ; dire l'un c'est impliquer l'autre. Le mot « trouvent » a été remplacé par « cherchent » (*inveniunt* remplacé par *inquirunt*) : on pourra ici encore souligner qu'il n'est pas possible de séparer radicalement la recherche de Dieu et la rencontre avec Dieu ; on trouve Dieu en le cherchant, le chercher, c'est déjà le trouver. Enfin le mot *quasi* a été ajouté pour qualifier « Dieu qui leur parle » (*Deum... sibi loquentem* remplacé par *Deum... quasi sibi loquentem*). D'après la grammaire latine, il est impossible que ce mot *quasi* ait ici un sens dubitatif ; il peut avoir un sens restrictif (Dieu leur parle presque) ou simplement un sens explicatif (comme).

D'après le contexte c'est ce dernier sens qui est le plus vraisemblable; c'est celui qui a été retenu par le Secrétariat pour l'unité. Aussi bien peut-on conclure que la nouvelle rédaction ne représente pas un recul par rapport au texte antérieur, sinon en ce qu'elle s'attache plus à l'aspect subjectif qu'à l'aspect objectif. Une analyse détaillée d'autres modifications apparemment importantes donne des résultats à peu près analogues.

Mais s'il est vrai que, à les prendre en elles-mêmes, ces modifications ne compromettent pas sérieusement le sens du texte et sa portée positive, il n'en reste pas moins que le procédé a pu étonner : comment a-t-il été possible qu'après tous les votes conciliaires adoptant progressivement le texte à des majorités écrasantes, une « autorité supérieure » ait pu imposer des modifications, sur lesquelles l'assemblée conciliaire ne pouvait plus se prononcer ? En d'autres termes la question posée ici n'est pas d'ordre œcuménique, du moins directement ; elle porte sur l'autorité du concile.

II. LE TEST DE L'ENGAGEMENT ŒCUMÉNIQUE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Dans de très nombreux écrits et dans des interventions diverses, nombreux ont été les chrétiens non catholiques pour déclarer que la réalité de l'engagement œcuménique de l'Eglise romaine devrait se vérifier sur les deux questions névralgiques de la liberté religieuse et des mariages mixtes. Peut-on dire que la troisième session ait marqué un progrès à ce sujet, notamment en ce qui concerne la liberté religieuse dont le renvoi à la quatrième session a suscité l'émotion que l'on sait ?

A vrai dire ce renvoi à la prochaine session ne saurait signifier l'hésitation de la majorité conciliaire sur une telle question, mais seulement la profondeur et la vigueur de l'opposition, alarmée par une prise de position qui lui paraît difficilement conciliable avec les condamnations du *Syllabus* publié par Pie IX il y a cent ans (8 décembre 1864). En outre le point de vue adopté pour justifier la liberté religieuse est assez nouveau, sans guère de rapport avec la tolérance en matière religieuse telle qu'elle a été formulée par la plupart des théologiens de la fin du XIXe et du début du XXe siècles. Ceux-ci en effet voulaient maintenir l'idéal théorique de « l'état catholique » suivant lequel de sa nature même l'état est au service de l'Eglise, de sa Foi et de ses institutions. Ils reconnaissaient par ailleurs la réalité actuelle du pluralisme religieux et idéologique, rendant irréalisable cet idéal. Pour éviter des maux plus grands, comme la guerre civile ou la guerre internationale, l'état, pensaient-ils, devait

tolérer d'autres convictions que la seule véritable et garantir une forme de collaboration civile entre tous les citoyens, en dépit même de leurs convictions erronées. Sans critiquer explicitement cette manière de voir, dont on pourrait montrer qu'elle n'est respectueuse ni de la réalité originale de l'état et du rôle particulier des pouvoirs publics, ni de la nature irréductible de l'adhésion religieuse, le schéma sur la liberté religieuse prend une toute autre perspective. Partant de la liberté de l'acte de foi, toujours proclamée par l'Eglise, il met en lumière que le service et l'adoration de Dieu s'imposent à l'homme « suivant la voix de sa conscience », qu'aucun pouvoir au monde n'a le droit de violer. Les pouvoirs publics se doivent de reconnaître cette inviolabilité de la conscience personnelle, dans toutes ses dimensions humaines, c'est-à-dire personnelles, sociales et communautaires.

A consulter les différentes rédactions du schéma, on se rend compte des difficultés qu'il faut essayer de résoudre. D'une part il s'agit de montrer qu'il n'y a pas rupture, mais réelle continuité entre la prise de position actuelle et les condamnations de Pie IX. Dans le dernier état du texte, c'est le chapitre premier qui est consacré à le montrer, en reprenant l'essentiel des refus du *Syllabus* contre la liberté religieuse entendue au sens du libéralisme et de l'agnosticisme. C'est ensuite la question de la limite du droit à la liberté religieuse. Dans la première version, celle communiquée aux évêques à la fin de la deuxième session, on affirmait que cette limite résidait dans le bien commun de l'état. Dans la deuxième version, celle qui fut discutée au début de la troisième session, pour éviter certaines ambiguïtés, on avait retenu l'idée même de dignité de la personne humaine comme limite : l'état devant réduire l'exercice de la liberté religieuse de certains citoyens qui mettrait en question la dignité personnelle et la liberté d'autres d'entre eux. Enfin le texte le plus récent, celui qui a été distribué aux évêques quelques jours avant la fin de la session de telle sorte qu'il n'a pas été possible de trouver le temps de le voter, revient à la position première non sans la modifier quelque peu, dans un sens qui ne nous paraît pas très heureux : la limite de la liberté religieuse est affirmée résider dans l'ordre public. Troisième question difficile : quel rôle reconnaître exactement à l'état ? On affirme que la liberté religieuse est un droit des personnes qui s'exerce en société, et qui donne lieu à la constitution de communautés. Or beaucoup de ces communautés ou associations dont le fondement est la conviction religieuse n'ont pas et ne peuvent avoir de caractère exclusivement religieux. C'est là une conséquence inévitable du lien entre les convictions religieuses et la conduite de l'agir humain. Ainsi si des chrétiens s'associent sur la base de leur foi pour l'éducation des jeunes, dans quelle mesure l'état ou les pouvoirs publics devront-ils considérer qu'une telle association échappe à leur compétence ou au contraire qu'elle tombe directement

ou indirectement sous leur responsabilité ? Enfin dernière source de difficulté : le point de vue adopté par nos textes successifs est celui de l'homme et de sa dignité. Dans le contexte œcuménique où nous sommes aujourd'hui situés, ne faudrait-il pas mieux trouver un fondement biblique et révélé à l'affirmation de la liberté religieuse ? Beaucoup de chrétiens non catholiques attendent cette déclaration sur la liberté religieuse : elle ne leur parlera que si elle met en évidence le fondement scripturaire de ce droit. Dans la dernière rédaction, on a essayé de tenir compte de ce désir, souvent exprimé par les observateurs : on a ajouté tout un chapitre « biblique ». La difficulté ne nous paraît pas pour autant résolue ; les textes bibliques ne correspondent guère au point de vue anthropologique adopté par la déclaration et sont alors mal reliés à l'ensemble. On se demande s'il ne faudrait pas choisir résolument entre deux possibilités, dont chacune peut avoir son intérêt. Soit prendre une ligne directement biblique, en partant des textes scripturaires eux-mêmes et en en montrant les conséquences actuelles pour la liberté religieuse telle que nous l'entendons aujourd'hui : on répondrait alors mieux au désir des chrétiens non catholiques, en particulier des protestants. Soit maintenir la ligne actuellement dominante sans tenter un vain rattachement à des textes bibliques, pour faire une déclaration accessible à tous les hommes, qu'ils soient chrétiens ou non.

Quoi qu'il en soit, on peut être certain que le concile Vatican II ne se terminera pas sans une déclaration sur la liberté religieuse. A vrai dire, il importe qu'une déclaration soit faite, claire et sans équivoque : son contenu exact, les différentes nuances possibles, ont certes leur intérêt, au moins pour l'intérieur du catholicisme ; on ne doit pourtant pas en majorer l'importance. La plupart des hommes d'aujourd'hui seront plus sensibles au fait d'une déclaration sur la liberté religieuse qu'au contenu très exact de cette proclamation. Et sans doute il aurait mieux valu se hâter de proclamer brièvement ce droit fondamental de l'homme dans un texte simple et bref, plutôt que de prolonger l'attente, afin d'arriver à un texte tellement élaboré et nuancé que la plupart ne pourront pas même le lire, ni en comprendre la subtilité.

L'autre question « test » concerne les mariages mixtes. On en a très peu parlé à cette session, du moins aux congrégations générales. Un projet a été cependant soumis aux Pères conciliaires, inclus dans le *Schéma de vœu sur le mariage,* qui traite de la discipline du mariage. L'essentiel de ce projet consiste d'abord dans une double distinction : d'une part on souhaite que soit distinguée la discipline concernant les mariages entre un conjoint catholique et un conjoint chrétien non catholique et celle concernant le mariage entre un conjoint catholique et un conjoint non baptisé. Par ailleurs on

souhaite distinguer les exigences qu'on peut avoir envers le conjoint catholique et l'attitude à prendre à l'égard du conjoint chrétien non catholique. Au premier on demanderait l'engagement de baptiser les enfants et de les éduquer dans la religion catholique « autant qu'il le pourrait » (*in quantum poterit*). De ces promesses il faudrait avertir le conjoint chrétien non catholique en s'assurant qu'il n'y répugne pas (*illis non repugnare*) et que par ailleurs il n'exclut pas quelque propriété essentielle au lien matrimonial. En principe le mariage mixte devrait être célébré « suivant la forme canonique », c'est-à-dire à l'église catholique, devant le curé ; on va même jusqu'à demander que ce mariage ait lieu « pendant la messe » sauf raison grave. A notre avis, cette demande manifeste une grande générosité et une immense bonne volonté : on veut ainsi éviter tout ce qui pourrait être blessant pour les « frères séparés ». Mais il nous semble que la célébration de la messe pose une question délicate quand, par hypothèse, une partie de l'assemblée qu'on y convoque en conteste non seulement la signification, mais même le bien-fondé et la légitimité évangélique. Pour des raisons graves cependant la dispense de la forme canonique pourrait être obtenue auprès de l'ordinaire du lieu, afin que le mariage ne soit pas dépourvu de validité. On ajoute une dernière précision : il n'y aurait plus d'excommunication pour le catholique contractant mariage devant le ministre non catholique.

Ce projet s'explique par les considérations suivantes : tout d'abord, en fonction de ce qui est dit dans le schéma sur la liberté religieuse, on considère qu'il n'est pas possible à l'autorité catholique de demander un engagement en conscience à quelqu'un qui, bien que baptisé, ne reconnaît pas la légitimité de cette autorité ; aussi bien prévoit-on de ne pas demander d'engagements au conjoint chrétien non catholique. On tient ensuite pour essentiels les éléments constitutifs du « contrat » de mariage, et le rejet de toute condition ou de toute restriction qui rendrait l'engagement matrimonial radicalement invalide (ainsi l'intention de divorcer dans le cas de mésentente conjugale). Enfin on cherche à résoudre le problème de la reconnaissance des mariages « mixtes » célébrés soit au temple, soit seulement à la mairie par le moyen de la dispense de la forme canonique, à condition toutefois que le conjoint catholique prenne les engagements prévus pour « tous les mariages mixtes ». Ce projet laisse pourtant certaines questions sans réponses. Tout d'abord l'unité du couple ne semble pas suffisamment manifestée par un engagement de l'une seulement des parties, dont l'autre sans doute doit avoir connaissance, mais qui, semble-t-il, ne l'engage pas elle-même ; n'est-ce pas introduire une menace sérieuse contre l'unité du foyer, et contre la fusion des cœurs ? D'autre part n'est-il pas très important que l'attitude à prendre envers les enfants soit fermement fixée

au moment même du mariage, sous peine de renforcer encore les risques de mésentente et de division ? N'est-ce pas essentiel à la qualité même du lien conjugal que les conjoints prennent une décision commune dans cette question au moment même où ils s'engagent l'un envers l'autre et l'un avec l'autre ? Enfin rien ne semble prévu quant aux mariages mixtes célébrés en dehors de la forme canonique sans dispense de cette forme. Sans doute le conjoint catholique ne sera pas excommunié, mais son mariage sera-t-il considéré comme un vrai mariage ou bien sera-t-il considéré comme invalide ? Or si les engagements du côté catholique sont nécessaires à l'obtention de la dispense, il y aura certainement bien des cas où ces engagements ne pourront être pris et où par conséquent aucune dispense ne sera demandée. Qu'en sera-t-il de tels mariages, qui risquent d'être assez fréquents ? Ces différentes questions en posent d'autres plus fondamentales encore, qui concernent le rapport entre le mariage, les conjoints et l'autorité de l'Eglise : comment l'obtention d'une dispense, c'est-à-dire une décision juridique, peut-elle changer la nature même de l'engagement pris devant le maire ou devant le pasteur entre deux chrétiens, l'un catholique, l'autre protestant ? Est-ce que le mariage est un acte d'Eglise, voire un sacrement, du fait même du baptême des époux, qui les fait membres de l'Eglise, ou du fait de l'intervention de l'autorité ecclésiale dans ce domaine ? Les deux sont-ils nécessaires à l'existence du lien matrimonial et du sacrement ?

Cette question est loin d'être claire. A vrai dire la raison la plus profonde des difficultés concernant les mariages mixtes (outre le fait douloureux de la division entre les chrétiens) n'est-elle pas que ni les uns ni les autres, ni les catholiques, ni les protestants, nous n'avons une doctrine élaborée du mariage ? Et sans doute alors le travail le plus urgent dans ce domaine serait que les théologiens étudient, ensemble si possible, dans un climat de franche collaboration, la doctrine du mariage dans l'une et l'autre tradition et arrivent à trouver les convergences fondamentales.

Quoi qu'il en soit, il est de la plus haute importance que la question des mariages mixtes ait été posée. Certes le projet actuel pose de nombreux points d'interrogation, il soulève peut-être plus de questions qu'il n'en résout. Il a cependant ouvert une brèche dans le système disciplinaire actuel, il a mis en question ce que nous faisons communément depuis des dizaines d'années. Il oblige à chercher de nouveau des solutions moins mauvaises à une question qui ne pourra jamais cependant être parfaitement résolue, sinon par le rétablissement de la parfaite communion entre les chrétiens divisés. En attendant et en espérant, il importe d'essayer de trouver des moyens réels de sauver l'unité chrétienne des foyers mixtes et

de sortir de l'impasse actuelle. Le projet du concile, maintenant confié par lui à la compétence du pape lui-même, est un pas en avant dans cette direction.

III. OBSTACLES ET DIFFICULTÉS

Le décret sur l'œcuménisme manifeste un réel progrès de l'engagement catholique dans le dialogue avec l'ensemble des Eglises et communautés ecclésiales. Les deux questions considérées comme des tests ont été abordées avec courage. Tout cela est très positif. On pourrait ajouter encore d'autres notations favorables. Le nouveau schéma sur la Révélation a tout-à-fait dépassé la problématique des deux sources et l'opposition entre l'Ecriture seule d'une part et Ecriture et Tradition d'autre part. Le texte actuel, qui doit être voté à la prochaine session, offre une excellente base de départ pour un dialogue ultérieur entre Rome et la Réforme, sur un point important, qui a autrefois marqué l'opposition de l'une à l'autre. Il doit permettre aussi la poursuite du dialogue entre Orient et Occident sur la Tradition et sa signification actuelle pour et dans l'Eglise.

De son côté le décret sur les Eglises Orientales Catholiques n'est pas non plus sans marquer un climat nouveau, dans lequel les diversités liturgiques, disciplinaires, théologiques retrouvent leurs places légitimes. Certes le décret n'a pas de portée immédiatement œcuménique : il ne concerne d'aucune façon les Eglises Orthodoxes ni les vieilles Eglises non chalcédoniennes, mais uniquement les communautés orientales unies à Rome. Indirectement ce décret peut avoir cependant de grandes conséquences dans le dialogue entre Orient et Occident, voire entre catholicisme et protestantisme, dans la mesure où il manifeste la distinction si souvent négligée chez nous entre l'Eglise universelle et l'Eglise latine, qui n'est qu'un des modes possibles de celle-là. En outre il illustre un progrès très authentique dans la compréhension de l'Orient par l'Occident.

Cependant le fait lui-même d'un décret spécial concernant les Eglises Orientales Catholiques demeure quelque peu ambigu : on n'éprouve aucunement le besoin de faire un décret sur l'Eglise latine, tant elle est identifiée dans la pensée de la plupart des catholiques à l'Eglise universelle, ou mieux encore à l'Eglise purement et simplement. Aussi bien peut-on se demander si nous avons vraiment dépassé une conception selon laquelle certes les Eglises Orientales ont droit de cité chez nous, mais un peu comme des membres souffrants, dont on accepte par miséricorde les originalités. Le décret lui-même a fait effort pour abandonner cette conception ; il y est au total assez bien parvenu, mais sans lever totalement l'ambiguïté, et sans détruire totalement cette manière de voir encore dominante

et spontanée dans le catholicisme. Ainsi la réforme liturgique votée et promulguée à la deuxième session n'intéresse-t-elle que l'Eglise latine, bien qu'elle soit presque toujours pensée comme de portée radicalement universelle. Ainsi encore la manière d'envisager les missions, ou bien la formation des clercs dans les séminaires, le style de vie et les formes de ministère du prêtre, tous ces problèmes sont envisagés au niveau même du concile comme si leur formulation occidentale et latine était théoriquement et réellement universelle : qu'on songe à ce qui est dit par exemple du célibat ecclésiastique dans le schéma sur les prêtres ou sur la formation sacerdotale ; tout se passe comme si n'existait nulle part dans l'Eglise catholique un clergé marié.

C'est là une des difficultés qui demeurent aujourd'hui encore très réelles dans le catholicisme et qui freinent le développement d'un authentique esprit œcuménique : le sens concret de la diversité dans l'Eglise, développement et manifestation de l'unité.

Pourtant ce n'est sans doute pas la difficulté la plus grave. A considérer les choses avec attention, il semble que nous soyons aujourd'hui devant cette question fondamentale : l'Eglise catholique peut-elle accepter sans se trahir elle-même, c'est-à-dire sans manquer à ses propres convictions, d'entrer dans un dialogue « sur pied d'égalité » avec les Eglises et communautés ecclésiales ? On sait que, de tous côtés, c'est à un tel dialogue qu'est conviée l'Eglise catholique romaine. La rencontre de Rhodes en novembre dernier l'a mis parfaitement en lumière. Les membres du Conseil œcuménique, sous une forme ou sous une autre, reprennent souvent la même invitation.

La question pourrait être posée en d'autres termes : est-il possible à l'Eglise catholique de renoncer à l'image qu'elle se fait des autres Eglises et communautés ecclésiales comme de cercles concentriques de plus en plus éloignés d'elle-même, située comme au point central ?

Il n'est pas possible d'entreprendre ici une longue étude capable de répondre adéquatement à la question posée. Du moins pouvons-nous poser quelques jalons. Il semble que la réponse à la question ne peut être que négative tant qu'on tient l'Eglise catholique romaine comme rigoureusement identique au Corps du Christ. A vrai dire aucun théologien sérieux ne tient une telle position qui serait à la limite elle-même hérétique : elle reviendrait à prendre dans son sens le plus strict et le plus matériel l'adage classique : hors de l'Eglise, pas de salut. On sait qu'une telle interprétation a été condamnée explicitement par le Saint-Office. De fait l'identification entre l'Eglise romaine et le Corps du Christ est relative, elle laisse place à des nuances plus ou moins importantes. On dira volontiers que l'Eglise

catholique romaine est la visibilité historique du Corps du Christ, qu'elle en est à la fois la manifestation et la réalisation progressive. Parler ainsi c'est utiliser des idées et des concepts de la théologie sacramentelle. N'est-il pas possible alors de prolonger nos réflexions dans le sens même de cette théologie, en utilisant au sujet de l'Eglise la triple distinction classique dans les sacrements entre la *res tantum*, le *sacramentum et res*, et le *sacramentum tantum ?*

Ainsi il y aurait à distinguer dans le mystère de l'Eglise comme trois niveaux, ou mieux trois aspects, liés l'un à l'autre sans doute, sans être pourtant totalement identiques : la réalité dernière, qui est le Corps du Christ, ou encore le Christ vivant dans le cœur des hommes, la communauté mystérieuse de tous ceux qui appartiennent vitalement à Jésus-Christ. Il s'agit là d'un « mystère » qui transcende toute description et toute évaluation historique. Deuxième niveau : cette réalité mystérieuse existe pourtant sur terre, sous la forme d'une institution fondée par le Christ et dotée par lui d'un certain nombre de fonctions essentielles. Cette institution est sainte, elle a l'assurance sur le fondement des promesses du Christ lui-même de perdurer jusqu'à son retour. En outre, troisième niveau, cette institution revêt suivant les temps et les lieux des réalisations variables, qui la rendent présente au monde, tel qu'il est concrètement, suivant les diverses circonstances dans lesquelles elle se trouve. Ainsi la primauté pontificale nous apparaît faire partie de l'institution même voulue par Jésus-Christ. Mais la manière concrète dont s'est exercée cette primauté a varié considérablement suivant les temps. Aussi bien au niveau des réalisations concrètes de l'institution à nos yeux permanente joue sans cesse la possibilité, et même plus profondément le devoir de la réforme, sans pourtant qu'il soit jamais possible d'atteindre la pure institution, sans aucune réalisation historique, sans manifestation concrète.

Ce qui semble requis cependant pour que le dialogue puisse être mené « sur un pied d'égalité » n'est pas que nous renoncions à notre conviction de foi sur la nature de l'Eglise ; mais bien plus que nous tenions compte de cette triple distinction, sans séparation, ici esquissée. Autrement dit, cela implique que nous ne fassions pas une application pure et simple des caractéristiques qui reviennent à l'institution du Christ en elle-même ou au Corps du Christ, à tous les détails de sa réalisation concrète d'aujourd'hui. Le fait que l'Eucharistie soit mystère d'unité et de sainteté n'implique pas, par exemple, que les gestes et les paroles qui l'accompagnent aujourd'hui ou qui l'ont accompagnée hier, ou même qui l'ont exprimée, aient été pour tous source immédiate de sanctification et de réconciliation. Au niveau des personnes engagées dans le dialogue, au niveau même des communautés, plus encore au niveau de la communauté concrète

historique de l'ensemble des catholiques d'aujourd'hui, ne devons-nous pas reconnaître que nous nous trouvons dans une situation assez proche, au moins psychologiquement, de celle des Eglises et communautés ecclésiales et de leurs membres ?

***

Voilà du moins une ligne dans laquelle nous avons sans doute à progresser. Elle apparaît capable de nous faire dépasser les difficultés actuelles. Certes les derniers événements de la session ont créé un certain malaise. Il paraît assez probable que nous courons actuellement le risque d'un « refroidissement » œcuménique. Mais les questions alors posées, et l'émotion qu'elles ont suscitée, voire les maladresses qui ont pu éventuellement être commises, nous obligent une fois de plus à reprendre courageusement la tâche, quelque difficile qu'elle soit. Peut-être est-ce heureux que nous ait été rappelée la gravité de cette tâche, sans qu'il nous soit possible d'en oublier l'urgence.

François BIOT, o. p.

LES DISQUES

La voix des théologiens

La pensée théologique n'est plus comme naguère confinée dans des ouvrages savants ou des revues réservées aux spécialistes. Elle est actuellement largement diffusée dans des livres accessibles au public cultivé. On ne s'étonnera donc pas que, parallèlement à cette ouverture à un plus grand nombre de lecteurs, le disque vienne à son tour collaborer à la diffusion de la pensée et de la réflexion chrétienne. En voici plusieurs exemples sous la forme de conférences ou interviews ; quelques théologiens du monde présent, catholiques ou protestants, abordent les thèmes les plus brûlants de l'actualité religieuse : de l'athéisme à l'œcuménisme, en passant par l'Eglise.

***

L'athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens est le texte de la conférence donnée par le P. Liégé, le 20 mai 1962 aux journées d'études organisées par les *Informations Catholiques Internationales.* Le conférencier avait pour tâche de conclure les débats et d'en dégager les lignes de force. Il s'attache en premier lieu à montrer que l'athéisme n'est pas une question philosophique intemporelle, mais qu'il est un problème vraiment concret pour l'Eglise d'aujourd'hui, du fait de l'existence de l'homme moderne. C'est un athéisme à signification humaine profonde et il convient de « se laisser provoquer par l'athéisme pour poser le problème de Dieu ».

Quelle serait donc la structure du dialogue que l'Eglise pourrait mettre en place ? Adoptant une phrase de saint Justin : « Nous sommes des athées, les athées de tous les prétendus dieux », le P. Liégé accepte de suivre les tenants de l'athéisme quand ils refusent toute relation avec Dieu qui ne serait pas conciliable avec la reconnaissance de l'homme dans sa vérité totale : aussi bien un Dieu trop humain, trop utile à l'homme, dispensant l'homme d'être lui-même, qu'un Dieu inhumain, qui n'aime pas l'homme, toujours prêt à lui demander des comptes. Mais les athées ne s'en tirent-ils pas

à trop bon compte dans leur refus de Dieu, n'ont-ils pas conclu trop rapidement et ne faudrait-il pas les inviter à rouvrir leur dossier et à prendre en considération le témoignage de quelqu'un qui admet l'existence de Dieu sans rien retrancher de l'homme, qui laisse à l'homme sa dignité et sa grandeur, qui garantit aussi bien à l'homme qu'à Dieu sa qualité d'être un « vivant » ?

C'est là que se situe, pour le chrétien, le risque de n'être pas à la hauteur du témoignage à donner. Si bien qu'un tel dialogue est pour le chrétien une invitation à se débarrasser de ses fausses raisons de croire en Dieu. En définitive l'athéisme a des chances d'être pour l'Eglise un réveil et, au-delà même de la tentation, la possibilité de montrer que Dieu dépasse l'athéisme.

Cette conférence prise sur le vif, où l'on perçoit l'auditoire et ses réactions, où l'on sent cette communication entre l'auditoire et celui qui parle, l'un stimulant l'autre, est captivante. L'utilité d'un tel enregistrement est de nous rendre le conférencier beaucoup plus proche que son texte écrit et de saisir sa pensée dans son jaillissement naturel (1 d. 30 cm., Jéricho JER 18 - Actualités et documents n° 4).

Dans sa conférence *L'avenir de l'Eglise,* prononcée à la Semaine des Intellectuels Catholiques le 11 novembre 1963, le P. Congar entend bien traiter de l'Eglise dans son avenir historique et non eschatologique. L'entreprise n'est pas vaine, elle est même nécessaire car si nous devons préparer cet avenir il nous faut bien le prévoir.

Après avoir montré qu'une certaine prospective est possible, bien que marquée de relativité, le P. Congar développe quelques perspectives de ce tracé que devra suivre l'Eglise ; il donne pour base à sa réflexion le principe d'une Eglise qui soit moins *du* monde et plus *au* monde. Une Eglise qui soit moins du monde, moins agglutinée à un certain monde, moins inféodée à un système de pensée et d'institutions, qui abandonne toute prétention d'un type temporel de puissance. Petite Eglise dans un vaste monde, s'écriera-t-il, mais Eglise prémice, Eglise ferment. D'où l'exigence d'être authentiquement ce que nous professons d'être. Une Eglise qui ne soit qu'Eglise, mais qui le soit.

Une Eglise qui soit *au* monde et qui pour cela reconnaisse le monde pour ce qu'il est, un monde avec lequel elle ne se confond plus, un monde qu'elle doit accueillir avec ses valeurs propres, avec ses faiblesses. C'est un monde plein de recherches et d'inventions. C'est un monde plein de misères aussi (faim, sous-développement). L'Eglise remplira sa mission si elle se remet elle-même à exister avec les pauvres, si elle essaie d'établir de nouveaux rapports avec les

hommes, si elle suscite les nécessaires médiations des laïcs pour passer des messages aux réalisations. L'avenir de l'Eglise sera un avenir de mission et de dialogue. Devant un monde divisé, ce sera aussi une Eglise à la recherche de l'œcuménisme, dont le conférencier note les obscurs et les difficiles problèmes. Au plan de l'ecclésiologie il y aura à substituer aux notions juridiques les valeurs vitales. Les signes de cette adaptation au monde sont visibles dans les recherches actuelles du concile. En définitive, cet avenir demande un certain type de chrétien et de prêtre ayant devant les yeux la vision du Dieu vivant de la Bible, Dieu vivant se proposant à notre foi, avec pour corollaire une vraie notion du culte et du sacrifice. L'avenir de l'Eglise dépendra dans sa plus grande partie du développement de ce message sans timidité, sans regret d'un passé de sacralisation de type cérémoniel et clérical.

Il faut regretter que la prise de son soit franchement moins bonne que dans le précédent enregistrement, un peu confuse ; il est parfois difficile de saisir tous les mots, d'autant plus que le débit est rapide, pressant. Mais pour devoir se faire plus attentive, l'oreille n'en perçoit pas moins cette pensée riche et fortement structurée, bien propre à alimenter notre réflexion (1 d. 30 cm., Jéricho JER 20).

Taizé, 25 ans de communauté, entretien avec Roger Schutz, frère prieur, interview recueilli par H.-N. Bonnet.

Taizé, que nul désormais n'ignore, même s'il n'a pu s'y rendre, et dont le rayonnement va s'étendant grâce aux éditions publiées par la communauté, aux objets sortant de ses ateliers et aux nombreux disques déjà édités portant au loin un aperçu de sa liturgie vivante.

Il convenait sans doute que cette histoire de Taizé, nous puissions l'entendre de la bouche même de son prieur et fondateur, et nous devons savoir gré au P. Bonnet d'avoir recueilli cet interview. En fait, habilement provoqué ou relancé par de brèves questions (l'interviewer n'est pas bavard), Roger Schutz s'épanche en un long monologue sur ce que furent les origines de Taizé, cette idée qui a germé en pleine occupation allemande, l'espérance d'œcuménisme qui est au départ et qui anime toute l'œuvre, la place de Taizé entre Cluny et Citeaux et son symbolisme profond, ce qu'est la vie commune de ces hommes, leur engagement dans la vie régionale et l'ultime réflexion, peut-être la plus riche sur la vie profonde de Taizé, sur la vie quotidienne et la recherche d'équilibre entre action et contemplation. Il est impossible d'entrer dans le détail et de mettre en valeur la densité de ces propos ; la personnalité de leur auteur en est suffisamment garante.

Long monologue, disions-nous, modéré dans son débit parfois hésitant pour trouver le mot juste, sans redite, prononcé simplement et dont l'animation ne vient pas de quelque artifice de parole mais d'une pensée qui semble tout naturellement sourdre à travers les mots comme une source fraîche. Ceux qui se sont nourris de la lecture des écrits de Roger Schutz, avant de le connaître, ne pourront revenir à ceux-ci sans réentendre les inflexions d'une voix qui, chez cet homme, plus peut-être qu'en d'autres, est une émanation très saisissante de sa personnalité la plus profonde (2 d. 30 cm., Jéricho JER 30 et 31, en un album vendu au prix d'un seul disque artistique).

Qu'à 25 ans de communauté, fasse suite *25 ans d'Œcuménisme,* rien de plus naturel quand on sait que la communauté de Taizé est née et continue de vivre de la pensée de l'Unité, ne s'organise et ne s'étend que pour promouvoir la réconciliation des chrétiens et de tous les hommes. Ce nouvel entretien avec Roger Schutz, interview recueilli cette fois par Jacques Mignon, nous introduit même plus avant dans les intentions du fondateur.

Nouvelles réflexions donc où le prieur de Taizé met à nu sa conscience de chrétien interpellé par le monde et portant le souci de la réconciliation des chrétiens entre eux comme le moyen de réconcilier tous les hommes. Si la division des chrétiens est un appauvrissement réciproque, il est aussi un obstacle à la paix entre tous les hommes. Il ne s'agit pas seulement d'une querelle familiale, c'est le sort du monde entier qui est en jeu.

Un œcuménisme étroit n'est pas sans danger. Il ne peut être une simple coexistence pacifique. Pour être vrai et total il devra être attentif aux jeunes générations qui refuseraient un œcuménisme de convention et iraient chercher ailleurs la possibilité de combler leurs aspirations. Les difficultés sont de toutes sortes. L'épreuve majeure dans ce combat réside dans les incompréhensions, la suspicion des intentions. Au milieu des pèlerins de l'Unité qui se pressent de plus en plus nombreux à Taizé, le rôle de la Communauté est avant tout celui de la prière et de la repentance. La prière est le combat par excellence.

De cette méditation, certes sereine, mais où perce une douleur contenue, émerge l'opération « Espérance », cette prise en charge par Taizé des plus déshérités d'Amérique latine s'organisant dans les terres qui leur ont été allouées. Ce qui montrerait, s'il en est besoin, que l'œcuménisme n'est pas un repliement sur soi-même, mais une ouverture au monde dans ce qu'il a de plus pauvre. Un autre trait de lumière se fait jour dans ce portrait de Jean XXIII qui définissait Taizé comme « un petit printemps de l'Eglise ». Roger

Schutz en brosse quelques traits, d'où ressort cette charité humaine, puisée à une conversation continue avec Dieu, l'impression de paix et de sainteté conservée des entretiens passés.

Les fervents de Taizé et de la pensée de son fondateur ne peuvent ignorer ce témoignage parlé si plein d'espérance (1 d. 30 cm., Jéricho JER 32).

Enfin nous accueillons comme un symbole du dialogue œcuménique, ce disque qui rasssemble les réflexions du pasteur Hébert Roux et du P. Yves Congar sur la *Situation de l'œcuménisme.* Il est intéressant d'entendre s'exprimer côte à côte deux hommes, l'un et l'autre mêlés de près aux recherches actuelles en vue du dialogue et engagés depuis de longues années, chacun dans son Eglise, au service de l'Unité.

Le pasteur Roux, après avoir situé l'œcuménisme comme un fait et non comme une idéologie abstraite, écarte les fausses conceptions pour mieux marquer les exigences ; il souligne d'abord que l'œcuménisme est une exigence de l'Esprit de Dieu : nous ne pouvons fabriquer l'union ; dans la prière, nous l'attendons comme une grâce. C'est aussi une recherche théologique, où chacun porte une attention vraie à l'autre : dialogue entre les experts, mais qui doit aussi s'instaurer au niveau de tous. Exigence ecclésiale enfin. Le dialogue n'est vrai que dans une communion d'amour, et ces trois exigences s'imposent conjointement. Le pasteur Roux fait part ensuite de son expérience d'observateur au Concile ; il cherche à apprécier comment ces exigences sont ressenties et vécues dans le catholicisme. Il relève l'effort de l'Eglise catholique pour se libérer de l'emprise du juridisme qui l'a marquée dans ses institutions, dans sa pensée, dans la façon de se concevoir elle-même ; les signes qu'elle donne pour sortir de son immobilisme ; la tension entre deux conceptions de l'unité : celle qui veut tout ramener à Rome comme centre immuable de l'Unité, et celle qui veut être une découverte et une marche vers le centre qu'est Jésus-Christ ; enfin la libération d'une solitude : une Eglise qui n'est pas pour soi, mais pour le monde, avec une conversion vers le monde des pauvres.

Il requiert enfin l'Eglise protestante qui est une Eglise de la parole, de croire davantage à l'autorité, à la puissance de cette parole, même quand elle retentit dans l'Eglise catholique romaine ; elle qui est l'Eglise de la Sainte Ecriture, de la lire d'une façon plus complète, sans faire un choix. En terminant il met à la base d'un véritable dialogue la connaissance en vérité de ce qu'on est.

Le Père Congar se place, lui aussi, dans la conjoncture présente et s'interroge sur le fait de Jean XXIII convoquant le concile pour

l'Unité : serait-ce un accident heureux dans la vie de l'Eglise, ou davantage ? Son propos s'organise en deux points : honorer la réciprocité du dialogue, chercher activement les convergences. Cette réciprocité du dialogue s'exercera dans la connaissance mutuelle (l'autre a quelque chose de positif à apporter), dans l'attention aux questions des autres, dans la reconnaissance aux autres confessions de leur qualité d'Eglise. Il s'efforce ensuite de marquer les points de convergence. Les catholiques ont redécouvert le laïcat, la Bible, l'*Agapè*, le centre christologique du culte. Les protestants, l'Eglise, la prière, l'acte liturgique, la catholicité dans le temps. Convergences réelles certes, peut-être plus parallèles que convergentes encore. Il demande à chacun d'intensifier les études d'information, d'étudier les autres dans leurs perspectives propres ; qu'il y ait des hommes qui aiment l'œcuménisme et l'esprit œcuménique, dans la patience, non à la manière d'une attente vide, mais plutôt comme le semeur.

Cette sèche analyse laisse suffisamment entrevoir l'unité d'intention et l'identité d'esprit qui animent ces deux exposés. Le changement d'ambiance d'une face à l'autre s'explique par les exigences de ramener des conférences à la mesure d'un seul disque ; alors que le pasteur Roux reprenait son texte pour en dire à nouveau un résumé, la conférence du Père Congar est celle-là même qui fut prononcée, à l'exception de coupures autorisées par l'auteur (1 d. 30 cm., Jéricho JER 24).

En remerciant l'éditeur de son effort courageux que nous souhaitons voir se poursuivre, soulignons que ces disques sont mis en vente à un prix spécial qui doit en faciliter la diffusion ; il est inutile de signaler les services qu'ils peuvent rendre dans la catéchèse.

Henri LAXAGUE, François SANSON

LES LIVRES

Roland DE VAUX, o. p., *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, 111 p.

Bernard RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée, IV-V*, Paris, 1964, 125 p.

Les deux vol. : Cahiers de la Revue Biblique, Gabalda.

Sous une couverture austère, ces deux premiers « Cahiers de la Revue Biblique » méritent d'être salués avec reconnaissance, surtout s'ils sont suivis de nombreuses autres monographies de cette qualité à un rythme rapide... Le retard des publications de ce genre en langue française est tel, notamment en ce qui regarde l'Ancien Testament, qu'on ne peut trop encourager les exégètes à publier ce que trop souvent ils conservent dans leurs cartons par scrupule scientifique !

Le premier volume reproduit le texte français de quatre conférences données par le P. De Vaux à Cardiff en 1961. Dans ces conférences, l'auteur reprend et développe en les prolongeant parfois les pages magistrales consacrées à la difficile question du sacrifice israélite dans le tome second des *Institutions de l'Ancien Testament*. La première conférence concerne le sacrifice pascal ; la seconde les holocaustes et les sacrifices de communion ; puis les sacrifices humains, enfin les sacrifices expiatoires. L'auteur se prononce en faveur d'une origine cananéenne des holocaustes et sacrifices de communion, les Cananéens les ayant empruntés eux-mêmes à une civilisation présémitique et préhellénique répandue dans le bassin de la Méditerranée orientale.

Le second volume est une étude littéraire minutieuse des chapitres 4 et 5 de *Michée*, importants notamment à cause de l'oracle de la montée à Sion des nations païennes (4, 1-4) et de la prophétie sur Bethléem (5, 1 ss). L'auteur découvre dans ces deux chapitres une unité littéraire basée sur un schéma ABC-C'B'A', les différentes parties des deux chapitres se correspondant deux à deux. Ce genre d'analyse est toujours fort délicat : le P. Lamarche l'a appliqué naguère aux chapitres 9-14 de *Zacharie* (cf. *L. et V.*, n° 56, p. 110). Les conséquences pour la date et l'interprétation des différents fragments en sont si importantes qu'on hésite toujours un peu à se laisser séduire : le fait de l'utilisation fréquente du chiasme par les rédacteurs israélites d'époque tardive est pourtant démontré.

Les sources des deux chapitres sont analysées avec sagacité : l'auteur rencontre plusieurs cas de « *crux interpretum* » auxquels il apporte des solutions patiemment étayées par un grand nombre

d'observations microscopiques. Cette analyse des sources succédant à la thèse de l'unité d'auteur permet alors de rattacher l'ensemble au genre littéraire du *midrash* et au style « anthologique » et de le dater du Ve siècle avant notre ère, ce qui exclut évidemment toute attribution à Michée de Moreshet qui fut au VIIIe siècle contemporain d'Isaïe.

Louis-Marie ORRIEUX

Arthur NISIN, *Histoire de Jésus,* Paris, Ed. du Seuil, 1961, 413 p.

Certaines circonstances ayant retardé la recension de ce livre dans *Lumière et Vie,* il nous paraît maintenant encourageant de pouvoir le relire et le recommander. Au moment de sa parution, cette œuvre d'un laïc belge initié aux méthodes de l'école de Louvain et adressée à un large public avait été jugée prématurée : elle avait au moins le mérite de tenter pour la première fois en langue française une histoire critique de Jésus d'après les résultats de l'école d'histoire des formes. L'instruction récente de la Commission Biblique (21 avril 1964), dont on n'a pas assez salué le caractère ouvert et la netteté avec laquelle elle approuve les exégètes catholiques de plus en plus nombreux et compétents qui utilisent la méthode de l'histoire des formes appliquée aux Evangiles, justifie après coup cet essai.

Il s'agit certes d'un essai, provisoire comme tout ce qui s'appuie sur les résultats d'une critique sans cesse en éveil ; un essai aussi qui suppose un certain courage, car les études littéraires consacrées aux Evangiles ont montré qu'il était impossible d'en tirer une biographie continue au sens classique ; un essai enfin dont maint détail peut être contesté, notamment quand l'auteur traite brièvement des questions presque insolubles ou s'appuie sur telle solution d'un critique sans apporter des justifications suffisantes. Du moins ce livre existe, en attendant le moment sans doute fort éloigné où les exégètes catholiques se sentiront capables de tenter une synthèse. L'auteur est mort peu après la parution de son livre dont il avait voulu faire un témoignage de sa foi : la Résurrection de Jésus est placée en tête, comme la lumière qui éclaire tout. Si tel ou tel fait apparaît exagérément minimisé, on voudra bien se reporter à cette lumière pour juger de l'ensemble.

Louis-Marie ORRIEUX

Jérôme MURPHY-O'CONNOR, O. P., *Paul on preaching,* Sheed and Ward, London, 1964, 314 p.

La prédication est dans le Nouveau Testament un élément fondamental de la vie ecclésiale : il n'est hélas que trop vrai de constater qu'actuellement le sens péjoratif du mot « sermon » en français est l'indice d'un oubli dangereux pour la vitalité de la foi chrétienne. L'apôtre Paul fournit les éléments d'une théologie de la prédication comme mystère de foi, un mystère aussi central que celui de l'eucharistie.

Après avoir précisé la place de la proclamation de l'Evangile dans le plan de salut, l'auteur étudie l'acte même de la prédication

comme fonction ecclésiale et comme prolongement du ministère du Christ ; un chapitre est consacré à la puissance de la Parole dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; enfin deux chapitres manifestent la relation du prédicateur aux auditeurs en montrant dans la prédication un acte liturgique, et plus précisément sacerdotal. La pensée paulinienne est mise en relief avec vigueur et netteté : nous souhaitons vivement que ce livre rédigé à l'université de Fribourg soit traduit en français.

Louis-Marie ORRIEUX

A. LEMONNYER et L. CERFAUX, *Théologie du Nouveau Testament* (Coll. Nouvelle bibliothèque des sciences religieuses), Paris, Bloud et Gay, 1963, 227 p.

En relisant ce petit livre écrit en 1928, et mis à jour par des notes de Mgr Cerfaux, on s'apercevra qu'il a peu vieilli pour l'essentiel. Sans doute à l'heure actuelle paraîtrait-il naïf de vouloir présenter en si peu de pages une synthèse de la théologie du Nouveau Testament pris en son ensemble, tant les théologies de Paul et de Jean, et celles non moins vigoureuses de Marc, de Luc et de Matthieu, semblent originales. Mais l'excès d'analyse qui caractérise les études néotestamentaires fait goûter un essai comme celui-ci, même s'il paraît par moments un peu trop spéculatif.

Louis-Marie ORRIEUX

Evode BEAUCAMP et Jean-Pascal DE RELLES, o. f. m., *Israël regarde son Dieu* (Coll. Bible et Vie Chrétienne), Tournai-Paris, Casterman, 1964, 337 p.

L'utilisation désormais admise et recommandée de la langue vivante dans la liturgie pose entre autres problèmes l'adaptation des fidèles à la prière des psaumes, prière si rugueuse parfois, et si éloignée de notre mentalité que certains craignent de voir les chrétiens découragés. En réalité il revient aux pasteurs de faire l'effort nécessaire pour aider les laïcs à pénétrer dans la prière inspirée. Ce livre y aidera : travail d'exégètes certes, qui adoptent des théories précises de l'école scandinave, mais accessible aux laïcs et sans cesse ouvert à une assimilation chrétienne de l'ardente spiritualité juive.

Louis-Marie ORRIEUX

Les albums de l'arc-en-ciel : L'âne de Balaam (images de A.-M. Cocagnac) ; *Zachée le publicain* (images de J. Le Scanff) ; *Le jeune David* (images de J. Jacouton) ; *L'agneau de Pâques* (images de A.-M. Cocagnac) ; *Jonas* (images de J. Le Scanff). Les cinq albums : texte de A.-M. Cocagnac, Paris, Libr. Plon - Ed. du Cerf, 1963.

La Bible est un livre d'images ; l'arrière-pensée didactique présidant à la rédaction des manuels d'histoire sainte de notre enfance en enlevait toute épaisseur symbolique et spirituelle. L'arche de Noé ou la baleine de Jonas y recevaient un traitement pédagogique semblable à celui dont bénéficiait la bataille de Waterloo...

Les albums de l'Arc-en-ciel tentent de prendre au sérieux la forme littéraire des récits bibliques : l'abondance des images en couleurs et la sobriété du texte éveillent les enfants du premier âge scolaire à une saisie poétique des réalités non seulement morales, mais spirituelles. A bon droit la présence d'un éducateur est toujours supposée, puisque pour les enfants comme pour les adultes la Bible se lit en Eglise. Les dessins vigoureux échappent au « style enfantin » comme aux clichés : nous avons goûté particulièrement ceux de Jacques Le Scanff.

Louis-Marie ORRIEUX

Bernard LEEMING, s. j., *Les Eglises à la recherche d'une seule Eglise* (Coll. In domo Domini), Paris, Ed. Saint-Paul, 1964, 344 p.

Que « dans l'ensemble de l'œcuménisme, l'Angleterre occupe une place déterminante », nous en convenons volontiers avec le P. Martelet qui préface l'édition française (traduite par G. Serve) de l'ouvrage de son confrère le P. Leeming, paru à Londres en 1960. Le monde de langue anglaise et la Grande-Bretagne en particulier constituent certainement des centres névralgiques de la recherche de l'Unité. C'est pourquoi l'on doit se réjouir des signes d'œcuménisme qui peuvent nous venir de là-bas, et tout spécialement des signes d'un œcuménisme catholique. Encore faut-il que ce soient des signes d'un œcuménisme authentique. Malgré les incontestables qualités du livre du savant jésuite d'Heythrop College (documentation importante, abondance de citations bien choisies, volonté de traiter le problème dans toute son ampleur, etc.), nous doutons qu'il apporte une nourriture très solide. Pour le dire d'un mot, ce travail, tout pétri de bonne volonté, nous paraît de l'ordre de la souriante apologétique ou de la courtoise coexistence entre les confessions chrétiennes (et cela est certes bien meilleur que la polémique virulente) ; mais il ne situe pas l'œcuménisme à son vrai plan : celui d'un authentique dialogue qui implique, de la part des catholiques comme de leurs frères séparés, un radical réexamen de positions ou d'habitudes théologiques trop facilement considérées comme définitivement « reçues ». Si l'œcuménisme ne va pas jusque là, rien n'est changé en profondeur : on se contente, en toute bonne conscience, de « dire avec des fleurs » ce que l'on disait naguère avec les anathèmes, les dragonnades et les échafauds.

Pour le développement de ces thèmes nous renvoyons le lecteur à l'étude que nous avons faite naguère (*L. et V.*, n° 51, p. 116-117 et *Istina*, 1960, p. 247-253) de la première édition anglaise de cet ouvrage. Nous constatons avec plaisir que la traduction française faite sur la deuxième édition corrige un certain nombre de points mineurs sur lesquels nous avions attiré l'attention (par exemple, la quasi assimilation de la Commission Foi et Constitution au Saint-Office!). D'autre part, les appréciations discutables sur les écrits catholiques non anglais ont été remplacées par une confession pleine d'humilité : « Je dois avouer avec confusion que j'ai moi-même prêté trop peu d'attention aux parties du monde où l'on ne parle pas anglais » (p. 187). Mais, malgré ces corrections, malgré quelques

omissions ou ajoutes ici et là, nos critiques de fond demeurent, nous semble-t-il, sans réponses valables.

Enfin, si l'on ne peut pas reprocher au P. Leeming d'avoir rédigé son ouvrage avant la troisième session du concile du Vatican et d'être assez malchanceux pour qu'il paraisse en français à la fin de 1964, on sourira de le voir qualifier encore de « grande charte de l'œcuménisme catholique » l'*Instruction* du Saint-Office de décembre 1949 et l'on conseillera aux lecteurs de langue française, après avoir étudié à titre documentaire l'ouvrage du théologien anglais, de puiser leur inspiration dans le beau schéma conciliaire sur l'œcuménisme : ils y trouveront, dans le respect profond de toute la vérité, un dynamisme de la recherche qui fait défaut à l'ouvrage présenté ici.

René BEAUPÈRE

Alexandre GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (Unam Sanctam 48), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 448 p., 27 f.

Jean BOSC, *L'unité dans le Seigneur* (Coll. Nouvelle alliance), Paris, Ed. universitaires, 1964, 302 p., 18,50 f.

On ne pourra plus désormais parler du ministère chez Calvin sans se référer à la thèse minutieuse que l'abbé Ganoczy publie dans la célèbre collection « Unam Sanctam » à l'occasion du quatre-centième anniversaire de la mort du Réformateur. L'ouvrage est divisé en deux parties : la première, la plus courte, résume les principales étapes de la vie et les grandes lignes de la théologie de Calvin. La seconde étudie très à fond sa doctrine du ministère : le ministère et le sacerdoce uniques du Christ médiateur, la doctrine ecclésiologique, le ministère et les ministères dans l'Eglise. Une conclusion résume l'opinion que s'est formée l'auteur : si, sur un certain nombre de chapitres, la doctrine ministérielle du Réformateur s'écarte radicalement de l'enseignement catholique, des points de rencontre demeurent. L'incompatibilité entre le calvinisme et le catholicisme vient, d'après l'abbé Ganoczy, des positions suivantes de Calvin : accentuation unilatérale de la transcendance de Dieu, attachement au « *Sola Scriptura* », ecclésiologie dans laquelle la prédestination, le « *in Christo* » et le principe pneumatologique sont facteurs de distinction plus que d'union, doctrine du ministère qui écarte le sacrifice eucharistique et le sacerdoce ministériel et laisse sans solution satisfaisante les problèmes de l'ordination sacramentelle, de l'épiscopat et du magistère doctrinal. Par contre, des points de contact demeurent ; notre auteur les voit dans la doctrine calvinienne de l'Eglise-Corps, communion christocentrique, et de l'Eglise-Mère qui met en valeur son caractère visible et ministériel ; il les voit aussi dans la reconnaissance du ministère comme une institution divine, dans l'acceptation d'une certaine succession apostolique, dans le sens que Calvin manifeste pour la « *diakonia* », pour l'autorité, pour une certaine « sacramentalité » et une certaine « hiérarchie », enfin dans l'affirmation du caractère essentiellement pastoral du ministère ecclésiastique.

Ces diverses affirmations sont étayées par de très nombreuses citations de Calvin, qui font de cet ouvrage une mine de documentation. Devant une telle richesse on ne se plaindra pas du caractère un peu scolaire de cette thèse, au sujet de laquelle il sera intéressant d'avoir l'opinion des théologiens réformés. Voilà un livre qui peut certainement servir de base de dialogue dans bien des groupes interconfessionnels.

Dans ce beau volume, on s'étonne de ne point trouver mention, sauf erreur de notre part, des travaux du professeur Jean Bosc, professeur à la faculté de théologie protestante de Paris, en particulier de *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ.* Ce livre important publié en 1957 vient d'être prolongé par un essai, *L'unité dans le Seigneur,* dans lequel le pasteur Bosc fait montre une fois de plus du don qu'il a d'exposer avec une grande clarté les principaux thèmes de la pensée calvinienne. Après avoir étudié la royauté du Christ dans son précédent volume, l'auteur envisage le domaine sur lequel elle est établie et s'exerce : l'Eglise et le monde. Ou, plus précisément, il examine d'abord comment l'Eglise, en face de son Seigneur, se pose comme Eglise dans la reconnaissance des dons qui lui sont faits. Deux axes orientent la recherche : celui d'unité (Jésus-Christ est la tête d'un Corps qu'il rassemble, vivifie, édifie : comment l'Eglise reçoit-elle et atteste-t-elle cette unité ?) et celui d'ordre (Jésus-Christ est le chef qui conduit, dirige et gouverne l'Eglise en vue de sa mission : comment reconnaît-elle cette direction et comment, dans la soumission à son Seigneur, se gouverne-t-elle et s'ordonne-t-elle ?).

Ces deux mêmes axes d'unité et d'ordre sont appliqués, dans une deuxième partie, au monde qui tient du Christ — quoique d'une manière secrète — son unité vivante et qui est gouverné et ordonné par lui. C'est par analogie avec l'unité et l'ordre de l'Eglise, en effet, que le croyant peut chercher à discerner les signes d'une unité et d'un ordre au sein de l'humanité.

On le voit, le champ d'investigation est considérable. La première partie amène l'auteur à étudier le rôle de la Parole, des confessions de foi, de la prière, de la communion fraternelle, de la tradition, etc., puis du sacerdoce et des ministères. Dans la seconde, il examine la signification pour la foi de réalités telles que la nation, l'état, la culture, l'histoire, etc. Le professeur Bosc ne prétend pas traiter en détails tous ces problèmes particuliers, dont plusieurs sont au cœur des préoccupations théologiques et éthiques d'aujourd'hui. Ce qui fait le prix de son beau livre, c'est la manière dont il les situe dans leurs articulations réciproques. Nous avons là une *structure vivante* : l'unité et l'ordre sous le règne du Christ.

René BEAUPÈRE

Hans-Ruedi WEBER, *L'Eglise militante* (Coll. œcuménique 3), Genève, Labor et Fides, 1964, 152 p.

Le pasteur suisse H.-R. Weber fut six ans secrétaire du département des laïcs au Conseil œcuménique des Eglises, après avoir passé quelques années au service des jeunes Eglises d'Indonésie et avant de devenir — ce qu'il est aujourd'hui — directeur associé de l'Institut œcuménique de Bossey.

Fruit de conférences données aux Etats-Unis, cet ouvrage décrit la lutte de l'Eglise (ministère des laïcs, autorité et fonction des ministres) à partir du vocabulaire militaire chrétien : le baptême, signe de la vie chrétienne authentique, insère dans les rangs de l'Eglise militante dont la mission est une mission de paix ; un équipement de grâce fournit à chaque baptisé et à l'Eglise dans son ensemble un caractère charismatique ; une vie de sacrifice confère aux souffrances de ceux qui sont engagés dans le combat de la foi une qualité particulière ; enfin la joie chrétienne doit être le reflet de la victoire de Pâques et l'avant-goût du Royaume.

Dans les notes, le traducteur (le texte original est en anglais) a omis d'indiquer pour certains volumes étrangers l'existence d'éditions en langue française. C'est dommage !

Même si les catholiques ne peuvent pas suivre H.-R. Weber dans toutes ses affirmations ou tous ses silences, en particulier en ce qui concerne les ministères fonctionnels dans l'Eglise, ils pourront puiser dans ce livre chaleureux bien des inspirations salutaires pour la réalisation de leur présence évangélique au monde.

René BEAUPÈRE

ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes*, I (Sources chrétiennes 99), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 440 p., 42 f.

LÉON LE GRAND, *Sermons*, I (Sources chrétiennes 22 bis), *Ibid.*, 1964, 304 p., 18 f.

Presque simultanément, en Grèce, en Angleterre et en France, paraissent trois éditions différentes des *Hymnes* du plus grand poète lyrique de l'Eglise byzantine, Romanos, né à Homs en Syrie à la fin du Vᵉ siècle. Sans préjuger de l'intérêt des deux autres éditions, disons que celle-ci a l'avantage d'offrir non seulement un texte très soigneusement mis au point, mais une traduction française dont on admirera l'élégante fidélité. Le tout est l'œuvre de M. José Grosdidier de Matons qui a également composé une introduction assez brève, tout en nous laissant espérer la publication prochaine d'un ouvrage consacré à la personne de Romanos, à son œuvre et au genre du *kontakion*. Dans ce premier volume on trouvera les hymnes dont le sujet est pris dans l'Ancien Testament (un tome II est sous presse). L'ouvrage est honoré d'une préface de M. Paul Lemerle.

Les *Sermons* de saint Léon (tome I) apparaissent en une seconde édition. L'introduction de Dom J. Leclercq a été légèrement remaniée ; et surtout la traduction de Dom R. Dolle a été entièrement refaite tandis que ses notes étaient développées. Cette réédition d'un travail paru en 1947 est donc la bienvenue.

René BEAUPÈRE

Jacques CHIFLET, *Les laïcs chrétiens en coopération internationale* (Coll. Eglise sans frontières), Paris, Ed. Fleurus, 1964, 264 p., 12,50 f.

Réédition considérablement augmentée dans sa première partie (théorique) et mise à jour dans sa deuxième partie (pratique) de *Le*

laïc au service de la mission, ce guide très utile que nous avons déjà signalé à nos lecteurs (n° 65, p. 118). Son auteur est directeur, à Lyon, d'« Interservice », organisme qui a à son actif le départ d'environ cinq cents laïcs et techniciens chrétiens en coopération internationale.

René BEAUPÈRE

Amédée AYFRE, *Conversion aux images ?* (Coll. Septième art 39), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 358 p., 16,20 f.

Cinéma-télévision et pastorale, réflexions et perspectives (Coll. Recherches pastorales 7), Paris, Ed. Fleurus, 1964, 158 p., 9 f.

L'abbé Ayfre, mort accidentellement l'été dernier, était l'un de nos meilleurs critiques de cinéma chrétiens. On sera heureux de trouver dans un volume de l'excellente collection « Septième art » un recueil de quelques-uns de ses principaux articles groupés sous deux rubriques : les images et Dieu ; les images et l'homme.

Cinéma-télévision et pastorale est une œuvre collective dont l'abbé Ayfre fut la cheville ouvrière. Ce volume prolonge sur un point particulier et important (la place et l'utilisation des techniques audio-visuelles dans les séminaires et les maisons de formation religieuse) l'effort de réflexion amorcé par *Lumière et Vie* dans son cahier « Cinéma et vie chrétienne ». A côté des signatures de nos collaborateurs H. Amet et A. Fournel, on trouvera celles de Cl. Beauvalet, C. Bouchaud, F. Bourdeau, J. Gritti, Sœur Marie-Edmond et, bien sûr, de l'abbé Ayfre lui-même.

René MAURICE

René-Jacques LOVY, *Luther* (Coll. Mythes et religions), Paris, Presses universitaires de France, 1964, 226 p.

Depuis peu les biographies de Luther, écrites en français, se multiplient. Celle de M. Lovy, la plus récente devra être préférée à la plupart en raison de sa précision et de son intelligence du personnage et de l'œuvre. Si nous avions à conseiller quelqu'un qui, dans une perspective historique, voudrait s'initier au Réformateur, nous lui conseillerions désormais de procéder de la façon suivante : lire d'abord l'irremplaçable *Un destin : Martin Luther*, de Lucien Febvre, si à l'aise avec la psychologie violente mais nuancée de son héros, si vivant et attachant en toutes ses pages. Ce n'est cependant un secret pour personne que Lucien Febvre manque de théologie ; aussi ne saurait-il être qu'un premier introducteur fort séduisant à une œuvre qui, pour être prophétique, n'en est pas moins théologique. Le nouveau livre de M. Lovy nous prend assez bien là où nous laisse l'historien universitaire ; il nous oblige à un effort plus grand de technicité. Ne croyons pas pour autant qu'il manque de vie et d'humanité. Seulement l'aventure humaine qui nous est ici décrite passe par des combats de l'esprit dont l'enjeu se saisit mal, tant qu'on veut rester sur un plan de vulgarisation. En ces quelque deux cents pages, le *Luther* de M. Lovy nous fait dépasser ce plan et nous met en appétit d'études encore plus fouillées de la pensée du

Réformateur, comme le sont par exemple en français les œuvres du doyen Strohl.

Un des mérites particuliers du nouveau *Luther* est d'expliquer avec une rare clarté en quoi la Réforme de Wittenberg entend se distinguer des autres : humanistes, sacramentaires, anabaptistes, suisses ou rhénanes. L'auteur nous présente un Luther extrêmement soucieux de justesse dans l'expression de la doctrine évangélique, fort peu père du libéralisme moderne. Et disons qu'il est difficile à un historien de voir autrement le père de la Réforme, non seulement en raison de très nombreuses et très claires assertions de sa part, mais à cause du sens même de ses combats durant toute sa vie.

La perspective d'orthodoxie luthérienne n'est en rien un handicap à qui veut faire revivre et comprendre Luther. Elle est seulement gênante quand il s'agit de juger les partenaires ou adversaires du Réformateur. Et il nous semble que, si M. Lovy suit son héros comme du dedans, c'est beaucoup trop de l'extérieur qu'il parle de Zwingli, des anabaptistes, des paysans, etc. Sur Erasme, il est même injuste, s'en tenant au point de vue bien dépassé de Pineau : « Il n'est pas douteux que le Christ soit un étranger pour [l'humaniste »] (p. 168). Le catholicisme est traité avec respect; quelques détails cependant me semblent (et qui s'en étonnera) révéler que l'auteur manque d'expérience des choses romaines : il attribue à un manque de réflexion sur le « *simul justus et peccator* » notre fâcheuse propension à diviser le monde en « sauvés et damnés » ; il pense que la vie en communauté chez les moines est un obstacle à la personnalisation des rapports avec Dieu (le danger du monachisme est bien justement en sens inverse !). Le rôle que joue le nominalisme dans la récente critique catholique de Luther ne semble pas avoir été exactement perçu : on ne pense pas ou on ne pense plus que Luther fut disciple d'Occam et de Biel ; mais que, réagissant vigoureusement contre eux, il a trop confondu les positions d'une école avec celles de l'Eglise de son temps (encore qu'il ne faille pas oublier la vogue de la « voie moderne » dans les universités, en Allemagne spécialement).

Une erreur, pas très importante, jugera-t-on, est d'avoir fait de Eck un dominicain : il suffit bien que Tetzel et Prierias le fussent !

Les principes de la Réforme : justification par la foi et « *sola Scriptura* » sont bien éclairés dans leur genèse historique et leur contenu. Le lien entre ces principes et les diverses positions de Luther apparaît moins, alors que l'auteur a toujours l'air d'en supposer l'existence. Or, il m'est difficile de penser — peut-être parce que je suis catholique — que par la « *sola Scriptura* » on puisse parvenir à la somme de certitudes qui fut celle de Luther. Il faudrait davantage souligner le fait que l'Ecriture était pour un théologien du XVIe siècle un livre plus simple que pour nous (avec quelle force le traité du *Serf Arbitre* affirme-t-il la clarté de l'Ecriture !). Depuis, nous avons eu les complications de l'exégèse, rançon de ses progrès, et une réflexion plus critique sur les rapports Ecriture-Parole de Dieu. Ces faits ne modifient-ils pas profondément la perspective de la « *sola Scriptura* » ?

Cette dernière réflexion est faite plus à propos du livre de M. Lovy que sur le livre lui-même. Chacun comprendra que si je me suis permis, sur cet excellent travail, des remarques presque mesquines, c'est précisément pour avoir été très intéressé et nous devons surtout être contents que le public français ait désormais à sa disposition une aussi bonne base pour pouvoir discuter de Luther.

Régis GEREST

José A. DO COUTO, s. c. j., *De integritate confessionis apud Patres Concilii Tridentini,* Romæ, Analecta Dehoniana, 1963, 182 p.

Le canon sept de la XIVe session du Concile de Trente définit comme étant de droit divin la nécessité d'accuser en confession tous les péchés mortels (*omnia et singula*), avec les circonstances qui en changent l'espèce. L'ouvrage du P. Do Couto a pour but de montrer comment les Pères du Concile en sont venus à cette définition. L'auteur a pu consulter au Vatican des manuscrits inédits, surtout le manuscrit *Concilio 22* contenant les arguments avancés par les Pères pendant la session de Bologne, en 1547. La mise en lumière de ces manuscrits constitue sans doute l'intérêt majeur de l'ouvrage. En même temps qu'il nous renseigne sur la manière de travailler des Pères et des théologiens du concile, l'auteur montre comment leurs arguments s'appuient principalement sur la tradition vivante de l'Eglise.

R. SOULLARD

François DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine* (Coll. Unam Sanctam 49), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 164 p., 11,40 f.

Le professeur Dvornik, dont les recherches antérieures ont contribué puissamment à réhabiliter le patriarche Photius, se penche ici sur l'obstacle le plus sérieux au rapprochement entre le Catholicisme et l'Orthodoxie. Son livre est, croyons-nous, très apte à faire saisir à des lecteurs occidentaux comment, en fonction d'une histoire qui fut complexe, la question de la primauté romaine se pose à un chrétien d'Orient. Pour l'auteur, les positions tenues au IXe siècle pourraient constituer le point de départ d'un dialogue fructueux. Au moment où l'espoir d'une reprise de contact entre les deux fractions de l'Eglise devient une réalité, on aura grand intérêt à lire cet important travail d'un spécialiste de l'histoire byzantine.

René BEAUPÈRE

Walter KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule,* Freiburg, Herder, 1962, 448 p.

Cette étude entreprise sous la direction du professeur Geiselmann est tout à la fois érudite et actuelle. Actuelle, parce qu'elle vise à mieux éclairer le problème des rapports entre Révélation, Ecriture et Tradition. Les études préparatoires au Concile du Vatican I, Franzelin sont des sources, auxquelles il est indispensable de retourner pour mieux aborder cette grande question. Le présent ouvrage

nous conduit, lui, à l'étude de Franzelin, par ses maîtres et devanciers, Perrone, Passaglia, Schrader.

Régis GEREST

Max LACKMANN, *Mit evangelischen Augen*, Graz, Verlag Styria, 1963, 3 vol., 404, 364 et 328 p.

Le pasteur Lackmann a réuni en trois volumes les rapports hebdomadaires que, de Rome, il envoyait à l'« Alliance pour la réunion des catholiques et des évangéliques ». L'auteur fait partie dans le monde luthérien d'une aile « haute-Eglise » : il croit que les protestants doivent rejoindre les catholiques, dès que certaines réformes établiront que les romains se sentent avant tout obligés envers la Parole de Dieu. Les deux premières sessions du Concile qu'il raconte longuement, avec maints détails intéressants et inédits, lui donnent l'impression d'un renouveau intérieur de l'Eglise catholique et d'une ouverture inattendue à l'œcuménisme. Le protestantisme, se demande-t-il, saura-t-il se débarrasser de toute méfiance pour donner à Rome une réponse également renouvelée (II, 198) ? Pour ce qui est de l'information, les catholiques gagneront surtout à lire ce que Lackmann dit des observateurs protestants du monde germanique (Schlink, Skydsgaard) et deurs impressions.

Régis GEREST

Lutherische Abendmahlslehre Heute, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1960, 68 p.

Albert HAAS, *Die Abendmahlsgemeinschaft in der EKD.*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1960, 101 p.

En novembre 1957, des théologiens, luthériens, réformés ou venant d'Eglises « unies » d'Allemagne, émettaient, au terme d'entretiens étalés sur dix ans, huit thèses sur la Sainte-Cène. Sous le nom de thèses d'Arnoldshain, elles ont eu un grand retentissement sur la vie des Eglises et dans les sphères universitaires. Acte préparatoire à un éventuel établissement de l'intercommunion, ce document a d'abord une signification œcuménique. Il est également une tentative pour accorder l'enseignement traditionnel avec le progrès des sciences ecclésiastiques. C'est en effet une chance pour luthériens et calvinistes que l'exégèse actuelle détourne sur le chapitre de l'Eucharistie notre attention des problèmes de la présence réelle au profit du sens eschatologique et communautaire du Sacrement et lie davantage ce dernier à l'activité de l'Esprit qui nous communique le Christ et l'énergie de sa Pâque. D'autre part les philosophies qui soutiennent notre pensée d'homme moderne se font de la présence une notion plus riche et plus souple que celle des polémistes du XVIe siècle : l'idée d'une présence personnelle, élaborée à partir de ces philosophies, semble à pas mal de théologiens luthériens mieux approcher le mystère que celle d'une «présence réelle», trop liée à une ontologie matérialisante.

Les thèses d'Arnoldshain mettent en relief l'efficacité de la Parole, du Christ et de l'Esprit dans le sacrement de manière à rejeter plus que nettement toute idée de pure représentation, tout

refuge dans le subjectivisme. Mais les différends entre luthériens et calvinistes (entre catholiques et protestants aussi) ne sont pas vraiment résolus par cet essai de dépasser le conflit. L'énoncé de la fameuse thèse IV par exemple ne se prononce ni pour ni contre la « présence sous les espèces » : « Les paroles que Notre Seigneur Jésus-Christ prononce lors de la distribution du pain et du calice nous disent ce qu'Il donne Lui-même dans ce repas à tous ceux qui y participent : Lui-même, le Seigneur crucifié et ressuscité, se laisse prendre par nous, en vertu de sa parole et de sa promesse, avec le pain et le vin, en son corps livré à la mort pour tous et en son sang répandu pour tous ; Il nous intègre ainsi, par la puissance du Saint-Esprit, à son règne victorieux, afin que dans la foi en sa promesse, nous ayons le pardon des péchés la vie et le salut » (cf. traduction des thèses dans *Foi et Vie,* 1958, p. 421 ss).

On trouvera dans l'ouvrage collectif *Lutherische Abendmahlslehre Heute* une sorte d'introduction à la lecture des huit thèses à la lumière de l'Ecriture (Manzke), du recours à l'histoire de la théologie et de la Réformation (Gruenwald, Asendorf, Snuebble) et du changement de notre paysage philosophique (Storch). Ces études sont faites du point de vue luthérien et elles expliquent pourquoi on est en droit aujourd'hui de se départir d'une rigueur dans le littéralisme scripturaire qui avait sa raison d'être au temps du Colloque de Marburg. L'intransigeance de Luther fermait heureusement les voies à une interprétation trop humaniste de la promesse du Seigneur.

L'étude du Dr A. Haas est une exégèse des thèses, précédée d'un historique et d'une discussion sur leur force obligatoire dans l'E. K. D. (sans être un document de magistère, elles font plus que d'exprimer des opinions privées).

Régis GEREST

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 1er trimestre 1965